SIGILL. SCHOLÆ RELIGIONIS PACIFICÆ
COND. AD 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE

In Gemeinschaft mit

ERICH DINKLER / ERNST KÄSEMANN / MARTIN NOTH

GERHARD ROSENKRANZ / HANNS RÜCKERT

ERNST STEINBACH

herausgegeben von

GERHARD EBELING

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

52. Jahrgang 1955

VERLAG J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

51990

r.52
1955

©

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1955
Alle Rechte vorbehalten.
Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, diesen Band, einzelne Beiträge oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

Druck H. Laupp jr Tübingen

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

INHALT DES 52. JAHRGANGES (1955)

Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament? Von Pfarrer Dr. KLAUS KOCH, Jena-Prießnitz 1

Die geistesgeschichtliche Einordnung der Reformation. Von Professor D. Dr. HANNS RÜCKERT, Tübingen 43

Die heilsgeschichtliche Theologie J. Chr. K. v. Hofmanns in ihrem Verhältnis zur romantischen Weltanschauung. Von Pastor Dr. ERNST-WILHELM WENDEBOURG, Göttingen 64

Ist die ethische Forderung durch ihre Radikalität destruktiv? Von Professor Dr. KNUD EILER LØGSTRUP, Skødstrup/Dänemark 104

Von den Ursprüngen der rabbinischen Schriftauslegung. Von Dozent Lic. FRITZ MAASS, Berlin-Lankwitz 129

Das Leiden des Herrn. Von Pastor Dr. theol. GOTTFRIED SCHILLE, Dörschnitz bei Lommatzsch/Sachsen 161

Tradition und Komposition in der Apostelgeschichte. Von Professor D. ERNST HAENCHEN, Münster i. W. 205

Wege und Grenzen des religionswissenschaftlichen Erkennens. Von Professor D. GERHARD ROSENKRANZ, Tübingen 225

Redaktionsgeschichtliche Erklärung der sogenannten Parabeltheorie des Markus. Von Privatdozent Dr. theol. WILLI MARXSEN, Preetz/Holst. . 255

In welchem Sinne sprechen wir beim Menschen von „Natur"? Von Professor D. Dr. WOLFGANG TRILLHAAS, Göttingen 272

Die „nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe". Von Professor D. GERHARD EBELING, Tübingen 296

Der Fürst des Fests. Von Pfarrer HEINRICH BUHR, Pfrondorf bei Tübingen 360

VERZEICHNIS DER MITARBEITER

BUHR, HEINRICH, Pfarrer in Pfrondorf bei Tübingen 360

EBELING, D. GERHARD, Professor in Tübingen, Zeppelinstraße 4 296

HAENCHEN, D. ERNST, Professor in Münster i. W., Steveninkstraße 12 . . 205

KOCH, Dr. KLAUS, Pfarrer in Jena-Prießnitz 1

LØGSTRUP, Dr. KNUD EILER, Professor in Skødstrup/Dänemark 104

MAASS, Lic. FRITZ, Dozent in Berlin-Lankwitz, Tautenburger Straße 41 . . 129

MARXSEN, Dr. theol. WILLI, Privatdozent in Preetz/Holst., Kieler Straße 30 255

ROSENKRANZ, D. GERHARD, Professor in Tübingen, Mörikestraße 22 . . . 225

RÜCKERT, D. Dr. HANNS, Professor in Tübingen, Am Apfelberg 15 . . . 43

SCHILLE, Dr. theol. GOTTFRIED, Pastor in Dörschnitz bei Lommatzsch/Sa . 161

TRILLHAAS, D. Dr. WOLFGANG, Professor in Göttingen, Nikolausberger Weg 51 272

WENDEBOURG, Dr. ERNST-WILHELM, Pastor in Göttingen, Robert-Koch-Straße 2 64

Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?[1]

Von Klaus Koch

Das Bild des alten Israel, seiner Geschichte und Religion hat sich in den letzten zweihundert Jahren unter dem Einfluß der historisch-kritischen Forschung grundlegend geändert. Ein Zug des alten Bildes ist jedoch merkwürdigerweise völlig unbestritten geblieben: die Erkenntnis, daß die Beziehung zwischen Tat und Ergehen sowohl Israels überhaupt wie seiner einzelnen Glieder nach der Auffassung des Alten Testamentes durch die Vergeltung Jahwes bestimmt sei. So findet sich bei keinem Geringeren als H. Gunkel der Satz: „Die israelitische Religion hat den Vergeltungsglauben von Anfang an besessen"[2]. Und die verbreitete „Theologie des Alten Testamentes" von Eichrodt weist wiederholt auf den „tief eingewurzelten Vergeltungsglauben" schon des vorprophetischen Israel[3], ja sieht gerade im Vergeltungsglauben eine der hervorstechendsten Eigentümlichkeiten der israelitischen Religion: „Finden wir . . . in Babylonien trotz der ausgebildeten Orakel- und Vorzeichenwissenschaft eine erschütternde Ungewißheit über das Prinzip des göttlichen Handelns mit dem Menschen, so ist der Israelit der klaren göttlichen Vergeltung nach den ihm wohlbekannten Rechtsgrundsätzen gewiß"[4]. Sätze gleichen Inhalts lassen sich zu Dutzenden aus der modernen Literatur über das Alte Testament sammeln.

Es ist angesichts der Selbstverständlichkeit, mit der man landläufig vom Vergeltungsgedanken oder gar -dogma des Alten Testamentes redet, mehr als erstaunlich, daß dieser Gegenstand im Lauf der

---

[1] Die Grundlinien dieses Aufsatzes habe ich bereits in meiner Dissertation (in Maschinenschrift): *ṣdq* im alten Testament (Heidelberg 1953) – im folgenden mit „Diss." zitiert – S. 85–102 angedeutet.

[2] RGG [2] V Sp. 1529.

[3] Theol. d. AT. [4] I, 191; vgl. III, 108 u. ö.

[4] Ebd. I, 116.

letzten Jahrzehnte, soweit ich sehen kann, nie zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung gemacht wurde[1]. Dabei erheben sich bei näherem Zusehen an diesem Punkt eine Reihe gewichtiger Fragen, die im folgenden im Abriß und auf Grund einzelner ausgewählter Abschnitte aufgewiesen und, wenn möglich, beantwortet werden sollen. Von der Erkenntnis ausgehend, daß auch bei der Ausprägung theologischer Gedanken und Traditionen im alten Israel dem „Sitz im Leben" entscheidende Bedeutung zukommt, betrachten wir unter der Fragestellung „Vergeltung" die alttestamentlichen Schriften nicht rein chronologisch, sondern getrennt nach Sachbereichen.

I

In den Sprüchen der altisraelitischen *Weisheit* scheint das Dogma von der göttlichen Vergeltung am deutlichsten zutage zu treten – wenigstens den einschlägigen Kommentaren und Monographien zufolge. Nach Gemsers Meinung z. B. ist sie „geradezu das grundlegende Dogma der israelitischen Weisheit"[2], und Volz betont: „Ein Hauptzweck und -thema des Unterrichts war die Vergeltung"[3]. Um die Richtigkeit dieser Aufstellungen zu prüfen, seien zunächst aus dem anerkannt ältesten Teil des Spruchbuches, den Kap. 25–29, die einschlägigen Verse angeführt:

25, 19 Ein „schlechter" Zahn[4] und „wankender"[4] Fuß ist es,
was der Treulose am Tage der Not zu erwarten hat.
26, 27 Wer eine Grube gräbt (für andere), wird selbst hineinfallen,
und wer einen Stein hochwälzt, auf den fällt er zurück.
28 Falsche Zunge wird „ihren Besitzer"[5] hassen,
und glatter Mund wird Sturz bereiten.
28, 1 Es flieht[4] ohne Verfolgung der Frevler,
aber der Gemeinschaftstreue[4].[6] wird wie ein Löwe sicher sein.

---

[1] W. Staerck, Vorsehung und Vergeltung, Furche-Studien I (1931) ist der Versuch einer populären Darstellung und keine wissenschaftliche Monographie. – Würthwein, Der Vergeltungsglaube im AT., ThW IV, 710 ff. beginnt bezeichnenderweise: „Da sich der Vergeltungsglaube überall im Alten Testament beobachten läßt, erübrigt sich ein Nachweis in extenso" (S. 711). – Einzig L. Köhler, Theol. d. AT.[2] S. 200 empfindet eine Lücke: „Die Geschichte davon, wie im Ablauf der Schriften und Zeiten sich das Verhältnis von Ungehorsam und Strafe darstellt und entfaltet, ist noch nicht geschrieben."

[2] Sprüche Salomos 1937 (HAT) S. 6.

[3] Die Schriften des Alten Test.s in Auswahl übersetzt u. erklärt[2] III, 2 S, 148; vgl. auch Fichtner, Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung (BZAW 62/1933) S. 62 ff.

[4] Vgl. den Apparat in Kittels Biblia Hebraica (im folgenden BH abgekürzt).

[5] Lies mit Gemser אדניו oder בעליו.

[6] Zur Übersetzung der Wurzel צדק und ihrer Ableitungen mit „gemeinschaftstreu (handeln)" s. Diss. S. 70 ff.

10 Wer Redliche irreführt auf bösem Wege,
wird selbst in seine Grube[1] fallen.
Die Makellosen aber werden Gutes ererben[2].
16b Wer unrechten Gewinn „haßt“[1], wird sein Leben verlängern.
17 Ein Mensch, den das Blut (fremden) Lebens drückt,
ist flüchtig bis zum Grab . . .
18 Wer makellos wandelt, dem wird geholfen werden,
aber wer seine Wege[1] verkehrt, wird auf einmal (?) fallen.
25b Wer auf Jahwe vertraut, wird fett gemacht werden.
29,6 In der Sünde eines bösen Mannes liegt eine Falle,
aber der Gemeinschaftstreue jauchzt und ist fröhlich.
23 Hochmut eines Menschen wird ihn erniedrigen,
aber der Demütige wird Ehre ergreifen.
25 Menschenfurcht wird eine Falle bereiten,
aber wer auf Jahwe vertraut, wird geschützt sein.

Spricht sich in diesen Sätzen eine Vergeltungslehre aus? Sie betonen alle, daß auf eine gemeinschaftstreue Tat Heil, auf eine sittlich böse Tat aber Verderben für den Täter folgt, – daß jedoch Jahwe dieses Verderben hervorruft, sagen sie nicht (die einzige Ausnahme ist 25, 22, worauf wir gleich zurückkommen). Es ist die Frage, ob man diesen Gedanken hineinlesen darf. Die Verse erwecken zunächst den Eindruck, daß eine *böse Tat* – der Notwendigkeit eines Naturgesetzes vergleichbar – *unheilvolles Ergehen zwangsläufig zur Folge* hat, sei es unstete Flucht 28, 1. 17 oder den Sturz in die „Grube“ 26, 28; 28, 10. Am deutlichsten spricht 29, 6 für eine solche Anschauung: in der Sünde selbst liegt die Falle[3]! Die Aussagen über sittlich gute Taten sind zwar seltener, zeigen aber das gleiche Bild; die Guttat selbst ist es, aus der heilvolles Ergehen entspringt: der Gemeinschaftstreue wohnt sicher 28, 1; ererbt Gutes 28, 10; verlängert seine Tage 28, 16 und ergreift Ehre 29, 23. Dabei von „Vergeltungsglauben“ zu sprechen, ist allzu mißverständlich; denn zum Gedanken der *Vergeltung* gehört, daß eine *richterliche Instanz* dem Täter, dessen persönliche Freiheit und wirtschaftliche Stellung durch seine Tat keineswegs verändert ist, eine solche „Veränderung“ seines Besitzes, seiner Freiheit oder gar seines Lebens auferlegt als „Lohn“ oder „Strafe“. *Strafe wie Lohn sind dabei sowohl dem Wesen des Täters wie dem Akt seiner Tat fremd,* werden ihm von einer übergeordneten Größe zugemessen und gleichsam von außen an ihn herangetragen. In den angeführten Aussagen

---

[1] Vgl. BH.
[2] V. 10b ist vielleicht Rest eines anderen Spruches (Gemser).
[3] Um der Fremdartigkeit dieser Aussage willen liest BH einen anderen Text. Ähnliche „Verbesserungen“ werden uns im Lauf der Untersuchung noch öfter beschäftigen.

war dagegen nachdrücklich – wie es uns schien – betont, daß Tat und Ergehen innerlich zusammenhängen und nicht erst nachträglich aufeinander bezogen werden müssen. Der Gedanke der Vergeltung wird darüber hinaus heute so sehr juridisch gefaßt, daß man darunter ein abgestuftes Lohnen oder Strafen *nach einer vorgegebenen Norm* versteht. Nun ist aber in den Sprüchen nirgends von einer Norm, etwa dem Gesetz, die Rede; dementsprechend fehlt jeder Hinweis auf eine kasuistische Abstufung. Ob Treulosigkeit 25, 19, üble Rede 26, 28 oder Mord 28, 17 – die Folge wird stets in allgemeinen, wenn auch bildreichen Worten als der Untergang des Täters geschildert. Ebenso fehlt jede Einzelaufschlüsselung bei der Schilderung des Ergehens eines Gemeinschaftstreuen: ob er Jahwe gegenüber treu ist 28, 25 oder dem Volksgenossen gegenüber 28, 16, ist für den Erfolg dieses Handelns gleichgültig. Die einzige Andeutung einer kasuistischen Betrachtung, die man in diesen Versen finden könnte, ist die Aussage, daß der Täter durch die eigene Tat getroffen wird 26, 27; 28, 10, was man an diesen Stellen vielleicht so verstehen darf, daß die gleiche Weise, mit der der Täter einem anderen Unglück gebracht hat, auch ihn einst unglückbringend treffen wird. Doch ist dieser Gedanke nur eine besondere Wendung der allgemeinen Auffassung von der in sich mächtigen Tat und, wie der Zusammenhang zeigt, keineswegs als Strafbemessung nach irgendeiner Norm zu verstehen. So bleiben die beiden Bedenken bestehen, die davon abraten, den von (abendländischem) Rechtsdenken her geprägten Begriff der Vergeltung hier einzuführen: der innerlich notwendige, nicht erst nachträglich durch einen Richtspruch hergestellte Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen und die einfache, apodiktische Alternative: Heil oder Untergang, die gegenüber einer abwägenden Differenzierung völlig gleichgültig ist.

In dem Abschnitt Kap. 25–29 gibt es nun aber einen einzigen Vers, der bei der Betrachtung von menschlichem Tun und Ergehen Jahwe nennt, nämlich 25, 21 f.:

Wenn deinen Hasser hungert, speis ihn mit Brot,
  und wenn er dürstet, so tränke ihn mit Wasser;
so häufst du feurige Kohlen auf sein Haupt,
  und Jahwe wird es dir . . . (ישלם־לך).

Das letzte, unübersetzte Wort wird in sämtlichen Übersetzungen mit „vergelten“ wiedergegeben. Geschieht das mit Recht, dann wäre das bisher gewonnene Ergebnis erheblich in Frage gestellt. Aber dagegen spricht einiges. Zunächst die Etymologie: die Wurzel שלם heißt „unversehrt, vollständig sein“, das Pi'el in kausativer Bedeutung wäre

danach mit „vollständig machen" anzusetzen. Zu dem Sinn „vergelten" kann es jedenfalls nur auf dem Weg über jene Bedeutung gekommen sein. Hat das israelitische Denken zum Zeitpunkt der Abfassung von Spr 25–29 diese Entwicklung bereits durchlaufen? Dagegen sprechen die bisher angeführten Stellen aus jenen Kapiteln, die es wahrscheinlich machen, daß שָׁלַם hier seine alte Bedeutung „vollständig machen" behalten hat: Jahwe macht die Guttat dem Täter „vollständig" in dem dazugehörigen Ergehen. Diese Mutmaßung bestätigt der profanrechtliche Gebrauch von שָׁלַם im ganzen Alten Testament. Das Wort bezeichnet dort das „Ersatz-leisten", durch das ein Schuldner dem Geschädigten das ihm Gehörige zurückerstattet und damit dessen Besitz wieder „vollständig" macht Ex 21, 34; 22, 2. 4 f. 10–14 u. ö.[1]. Nie wird שָׁלַם gebraucht für die Aufgabe des Richters. Gegen „vergelten" spricht endlich auch die Verbindung von שָׁלַם mit dem Akkusativ der Person 1. Sam 24, 20; Ps 31, 24; 35, 12. – Spr 25, 21 f. spricht also Jahwe nicht ein „Vergelten" zu, das dem Täter etwas seinem Wesen und seiner Tat Fremdes zukommen läßt, sondern setzt wie die oben angeführten Verse voraus, daß Tat und Ergehen notwendig zusammen gehören, wobei dieses jenem entspricht. Diese Voraussetzung wird allerdings hier dahingehend ergänzt – und zwar bei einer Guttat –, daß Jahwe u. U. diesen Zusammenhang erst „vollendet" und zu Ende bringt. *Jahwe* wird damit zwar als eine dem Menschen *übergeordnete Größe* genannt, aber diese handelt nicht juristisch, indem sie Lohn und Strafe nach einer Norm bemißt und zuteilt, sondern sie leistet sozusagen „Hebammendienst", indem sie *das vom Menschen Angelegte zur völligen Entfaltung bringt.*

In den jüngeren Spruchsammlungen bieten sich zahlreiche Texte zum Vergleich an, die wir hier nicht alle anführen können. Das ist deshalb auch nicht notwendig, weil sie im Grundsätzlichen keine Unterschiede zeigen. Als Beispiel wählen wir aus Kap. 11, das das Verhältnis von Tun und Ergehen des Menschen in zahlreichen Sprüchen betrachtet, die betreffenden Verse aus:

1 Trügerische Waagschalen sind der Greuel Jahwes,
  aber richtige (Gewichts)steine sein Wohlgefallen.
3 Die Lauterkeit der Redlichen führt sie sicher,
  aber die Falschheit der Treulosen verwüstet sie[2].
4 Nicht hilft Reichtum am Tage des Zorns,
  aber Gemeinschaftstreue rettet vom Tode (vgl. 10, 2).

---

[1] Daß beim Gebrauch von שלם stets die Bedeutung „vollständig sein bzw. machen" ausschlaggebend ist, hat J. Pedersen, Israel, Its Life and Culture I/II (1926) richtig auf S. 394 herausgestellt.

[2] S. BH.

5 Die Gemeinschaftstreue des Redlichen macht seinen Weg eben,
aber in seinen Frevel fällt der Frevler.
6 Die Gemeinschaftstreue der Redlichen rettet sie,
aber in „ihrer Gier“ [1] werden die Treulosen gefangen.
17 Gutes tut seinem Leben (נפש) der Mann der Treue,
aber sein eigenes Fleisch quält der Grausame.
18 Der Frevler schafft (sich) trügerischen Lohn,
wer Gemeinschaftstreue sät, aber beständigen Gewinn.
19 . . . [2] Gemeinschaftstreue zum Leben,
aber wer dem Bösen nachjagt, (tut es) zu seinem Tode.
20 Der Greuel Jahwes sind, die ein verkehrtes Herz haben,
aber sein Wohlgefallen, deren Weg lauter ist.
21 Die Hand drauf! Nicht bleibt unversehrt der Böse,
aber der Same der Gemeinschaftstreuen wird gerettet.
27 Wer Gutes erstrebt, sucht Wohlgefallen,
aber wer Böses sucht, über den kommt es.
30 Die Frucht des Gemeinschaftstreuen ist der Baum des Lebens,
aber dessen, der Leben raubt, „Gewalttat“ [1].
31 Wenn der Gemeinschaftstreue auf Erden vollendet wird (וְשָׁלֵם),
wieviel mehr der Frevler und Sünder!

Auch hier weist die Mehrzahl der Belege darauf hin, daß eine gemeinschaftstreue oder frevlerische Tat heil- oder unheilvolles Ergehen als Folge nach sich zieht. Die sofortige Wirkung einer Guttat ist in der Regel Heil für den, zu dessen Gunsten die Tat zunächst geschieht – auch davon wissen die Weisen zu reden –, aber ebenso wichtig ist die Nachwirkung auf den Täter selbst, die oft zu einem späteren Zeitpunkt erst spürbar wird (am „Tage des Zorns“ V. 4 vgl. 25, 19), ja u. U. erst im Ergehen seiner Nachkommen zutage tritt (V. 21). Die *Tat* kann dabei als *unmittelbar am eigenen Leib und Leben wirksam* angesehen werden V. 17. 19 (25, 19; 28, 16. 25). Eine andere Möglichkeit zeigt V. 4, wo der Vergleich mit dem Reichtum nahelegt, in der Guttat ebenso *eine Art Besitz,* und zwar eine wertbeständigere als jener, zu sehen. Gleiches sagt V. 18: Die Guttat ist wie die Übeltat etwas, was dem Menschen hinfort zugehört wie ein durch Mietarbeit erworbener Gewinn [3]. Da Ähnliches auch 28, 10 und 17 vorausgesetzt wird [4], wird man in solcher Redeweise sicher mehr als bloß ein Bild sehen müssen. Freilich kann der Zusammenhang von Tat und Ergehen auch als der von *Saat und Ernte* (V. 18) oder von Same und Baum (V. 30) entfaltet werden. Und eine dritte Weise des Verständ-

[1] S. BH.

[2] כן zu Beginn ist völlig unsicher vgl. die Kommentare.

[3] Wenn unter den mannigfaltigen Bildern, mit denen der Zusammenhang Tun-Ergehen beschrieben wird, gelegentlich einmal das Wort „Lohn“ (שכר) auftaucht, so ist das natürlich noch kein Beweis für eine Vergeltungslehre.

[4] S. o. S. 3.

nisses taucht in den Versen auf, wo die Tat als den *„Weg“* bestimmend beschrieben wird. Nach der Auffassung der Weisheit ist der Mensch beständig unterwegs auf seinem „Weg“ und dabei ständig in Gefahr, diesen Weg zu verfehlen, ihn zu „krümmen“, d. h. ins Unglück zu geraten durch frevlerische Tat. Es steht in der Hand des Menschen, sich durch gemeinschaftstreue Tat den Weg gerade und eben zu machen V. 3. 5 (28, 18 vgl. 11, 20; 28, 10; 29, 6. 25). Hinter diesen Vorstellungen allen steht aber der gemeinsame Gedanke, daß *das Schicksal des Menschen durch seine Tat entschieden wird.*

Wie in Kap. 25–29, so finden sich in Kap. 11 einige Stellen, die davon reden, daß Jahwe auf menschliche Tat achtet. Es sind zwar wieder verschwindend wenige – eindeutig nur V. 1 und 20, vielleicht auch 27 (wenn nämlich das vom Guten erstrebte Wohlgefallen kein absolutes, sondern ein von Jahwe kommendes sein sollte) –, aber diese Stellen wollen beachtet sein. Sie reden vom Wohlgefallen oder Greuel Jahwes und meinen damit gewiß nicht nur göttliche „Empfindungen“ – damit wäre Jahwe ja eine bloße Zuschauerrolle zugewiesen –, sondern zugleich die aus solchen Empfindungen hervorgehenden Taten[1]. Jahwe greift danach in das menschliche Leben ein und bestimmt das Ergehen entsprechend den Taten. Widerspricht das der Vorstellung einer schicksalentscheidenden menschlichen Tat, von der wir eben sprachen? Bemerkenswert ist zunächst, daß jeder Anklang an eine juristische Begrifflichkeit fehlt. Beim Lesen hat man nicht den Eindruck, daß Jahwe ein dem Wesen des Menschen fremdes Geschehen an ihn heranträgt, vielmehr wirkt nach V. 20 Jahwes Greuel an den Menschen, die schon verkehrten Herzens und damit schon im Unglück sind; sein Wohlgefallen erweist er an denen, deren Weg bereits lauter und damit – nach dem eben über den „Weg“ Gesagten – heilvoll ist. Man kann *Jahwes Handeln* nach diesen Stellen und 25, 22 als *in-Kraft-setzen und vollenden des Sünde-Unheil-Zusammenhangs bzw. des Guttat-Heil-Zusammenhangs* verstehen, – und man muß das tun, wenn man überhaupt zwischen diesen Stellen und den zuvor herangezogenen eine Verbindung suchen will.

Um den Nachweis zu erhärten, daß in der alttestamentlichen Spruchweisheit von einem Vergeltungsdenken im Blick auf Jahwes Handeln nicht gesprochen werden kann, führen wir noch die bezeichnendsten Stellen aus dem Spruchbuch an, in denen Jahwes Handeln und Handeln und Ergehen eines Menschen aufeinander bezogen werden. Diese Stellen sind wie in Kap. 25–29 und Kap. 11 so überall im

[1] Zum Tatcharakter von תועבה s. Hes 18, 12. 24; von רצון Dt 33, 16. 23; Ps 30, 6; 89, 18.

Spruchbuch in der Minderzahl gegenüber jenen Aussagen, die von einem in sich geschlossenen Tat-Ergehen-Zusammenhang sprechen (dazu s. 1, 18 f.; 4, 17 f.; 5, 22 f.; 10, 2. 6. 16; 12, 21. 26. 28; 14, 32. 34; 16, 31; 21, 21); dennoch sind sie es, von denen her allein eine endgültige Entscheidung möglich ist. Um nicht voreingenommen die Auswahl zu treffen, halten wir uns an die von FICHTNER als Beweis für die „Vergeltungslehre" der Weisheit herangezogenen Stellen[1], soweit sie bisher noch nicht zitiert wurden:

10, 29 Eine Wohnung der Lauterkeit ist der Weg Jahwes,
aber eine Erschütterung für die Übeltäter.
12, 2 Der Gute bekommt Wohlgefallen von Jahwe,
aber dem Mann der Ränke läßt er es übel ergehen (ירשיע).
15, 25 Das Haus der Stolzen reißt Jahwe ein,
aber das Gebiet der Witwen legt er fest.
16, 5 Der Greuel Jahwes ist der Hochmütige,
die Hand darauf! er bleibt nicht ungeschoren!
18, 10 Ein starker Turm ist der Name Jahwes,
in ihm läuft der Gemeinschaftstreue und ist geborgen.
19, 17 Es leiht Jahwe, wer sich des Armen erbarmt,
und seine Wohltat wird er ihm vollenden (ישלם)
20, 22 Sprich nicht: ich will das Böse (meinem Gegner) vollenden,
harre auf Jahwe, der wird dir helfen.
22, 4 Die Folge (עקב) der Demut und Gottesfurcht[2]
ist Reichtum und Ehre und Leben.
22, 22 Beraube den Armen nicht, denn er ist ein Armer,
und zerschlage nicht den Armseligen im Tor,
23 denn Jahwe wird ihren Streit führen und die sie berauben, des Lebens berauben.
24, 12b Der deine Seele (נפש) bewacht, er weiß es,
er wendet dem Menschen zurück (השיב) die Entsprechnis seiner Tat.

Wiederum fehlt eine ausgesprochen juridische Begrifflichkeit. Von Strafe ist nirgends die Rede, das in 22, 4 zumeist mit „Lohn" übersetzte עקב bedeutet eigentlich „Folge, Ergebnis". Wohl aber wird davon gesprochen, daß der „Weg" oder „Name" Jahwes *Wohnung und Schutz* für den Gemeinschaftstreuen sind 10, 29; 18, 10, – Sätze, die an andere oben angeführte Verse erinnern, nach denen die Gemeinschaftstreue selbst Schutz und Zuflucht gewährleistet 14, 32; 28, 1; 29, 25; die Folge der Tat und das ihr antwortende Handeln Jahwes sind also eins. Klarer noch ist die Aussage in 19, 17, wonach Jahwe menschliche Wohltat „vollendet". Bezeichnend ist auch der Gebrauch

[1] A.a.O. S. 106 A. 1–3 vgl. dazu noch 2, 7 f.; 3, 5 f. 7 f. 9 f. 31 f. 33 f.; 5, 21 (s. aber V. 22!).
[2] S. BH.

des Hif'il in 12, 2: der Grundstamm von רשע bedeutet „schuldig werden und sein", das Hif'il als Kausativ danach: „jemand schuldig und damit unglücklich machen" – Jahwe setzt in Kraft, was der Mensch angelegt hat. Wie ein Schlüssel zu dem ganzen uns beschäftigenden Komplex klingt aber die letzte angeführte Stelle: Jahwe wendet dem Menschen zurück, was seiner Tat entspricht. Das so übersetzte Verb הֵשִׁיב wird wie שלם gewöhnlich mit „vergelten" übersetzt. Wie bei jenem ist diese Wiedergabe etymologisch schwierig – was aber allein noch keinen Gegengrund darstellt. Jedenfalls müßte es als Kausativ zu שוב ursprünglich „zurückkehren lassen, zurücklenken" bedeutet haben, und manches spricht dafür, daß diese Bedeutung beizubehalten ist. Wie von שלם, so gibt es von השיב einen geprägten rechtlichen Gebrauch, der aber nicht mit einer Spur auf den Sinn „vergelten" hinweist, sondern „zurückgeben" meint und dann angewendet wird, wenn einem Eigentümer oder Gläubiger vom Schuldner die ihm gehörige Sache zurückerstattet wird Ex 22, 25; Nu 5, 7 vgl. 2. Kg 3, 4; Nu 18, 9 u.ö. Die Aussage „השיב יהוה" hat sich aus diesem rechtlichen Gebrauch gewiß nicht entwickelt – wie sollte Jahwe Schuldner menschlicher Tat sein? –, aber sie läuft dem Sinn der rechtlichen Redeweise parallel und heißt: eine Tat auf den Täter zurücklenken. Sie gehört engstens mit der anderen zusammen, daß die Tat von selbst zum Täter zurückkehrt 26, 27 (שוב im Grundstamm)[1]. Anscheinend steht dahinter die Vorstellung, daß sich eine Tat zeitweise vom Täter entfernen kann, von Jahwe aber zurückgeholt wird, um sich am Täter auszuwirken. Jedenfalls macht auch dieses Wort deutlich, daß Jahwe nicht ein dem Menschen fremdes „strafendes" Ergehen über ihn heraufführt, sondern etwas, was mit der Tat unlöslich zusammengehört.

Unsere bisherige Untersuchung hat erwiesen, daß im Buch der Sprüche kein einziger stichhaltiger Hinweis auf einen Vergeltungsglauben zu finden ist. Was sich findet und immer wieder zum Ausdruck kommt, ist eine Auffassung von schicksalwirkender menschlicher Tat. Dazu gehört die Überzeugung, daß Jahwe über dem Zusammenhang von Tat und Schicksal wacht und ihn, wenn nötig, in Kraft setzt, beschleunigt und „vollendet"[2]. In der Weisheit wird diese Guttat-Heil-

[1] S. o. S. 2.

[2] Der Begriff „Schicksal" klingt für theologische Ohren anstößig. Dennoch bezeichnet er genau das, um was es uns geht. Was der Mensch durch sein Tun in Gang gesetzt hat, läuft unabänderlich seiner „Vollendung" entgegen. Das kommt noch eindrücklicher als in der Weisheit bei Hosea zutage, dem wir uns nun zuwenden. Ebenso deutlich zeigt es sich in der Sühneinstitution, wo die völlige Vernichtung eines Übeltäters dadurch abgewendet wird, daß der Frevel-Unheil-Zusammenhang und damit das Schicksal des Täters auf ein Tier übergeht (diesen Punkt hoffe ich in absehbarer Zeit ausführlicher zu behandeln). *Der Begriff*

Verhaftung und Frevel-Unheil-Verhaftung vor allem im Blick auf den einzelnen durchdacht und ausgesprochen. Doch gibt es einige Stellen, die vom Groß-Ich des Volkes ebenso sprechen, es sei nur an die bekannte Stelle 14, 34 erinnert.

II

Die vor- und nachexilischen *Propheten* legen in ihrer Verkündigung allen Nachdruck darauf, daß zwischen menschlichem Tun und menschlichem Ergehen eine enge Beziehung besteht. Anders als in der Weisheit wird bei ihnen diese Beziehung nicht im Blick auf das Schicksal des einzelnen, sondern auf die Geschichte des Volkes bedacht, wobei der Ton auf dem Eingreifen Jahwes liegt – auch das ein Unterschied zur Weisheit. So könnte man bei den Propheten also noch eher einen Vergeltungsglauben erwarten. Die Unmasse des Stoffes zwingt auch hier zur Beschränkung auf einige wenige Beispiele. Wir wählen das *Hoseabuch,* das sich wegen seines Alters und wegen der Ausführlichkeit, mit der die uns beschäftigenden Fragen behandelt werden, empfiehlt.

In einem Spruch gegen Götzenbilder 8, 4b–7 verkündet Hosea, daß ihre Anfertigung den Zorn Jahwes entbrennen läßt V. 5. Die Art, wie dieser Zorn wirkt, zeigt der Schlußvers, in dem Hosea wohl ein Sprichwort aufgreift:

Wind säen sie und Sturm werden sie ernten,
ein Halm, der[1] keinen Trieb hat; er wird kein Mehl bringen[1].
Sollte er es doch tun[1], werden es Fremde verzehren.

Die Nähe zu dem, was sich oben bei der Behandlung der weisheitlichen Aussagen ergeben hat, liegt auf der Hand. Wie dort[2] wird die *Tat als Saat* verstanden, aus der sich eine entsprechende Ernte entwickelt. Ist sie gottlos, so ist die Folge nichtig[3]. Der einzige Unterschied liegt darin, daß hier vom Tun eines Volkes geredet wird. (Der

---

„Schicksal" schließt in sich die Unabänderlichkeit, mit der ein bestimmtes Geschehen auf einen Menschen zukommt, und darum geht es hier. Freilich ist es unserem Denken fremd, daß Schicksal aus der eigenen Tat entspringt, aber diese Fremdheit zeigt nur unsere historische Distanz.

[1] S. BH.

[2] S. o. S. 6.

[3] „Unter Verwendung eines Sprichwortes zeigt Hosea, daß es den Menschen unmöglich ist, den Folgen ihres Tuns zu entrinnen" Weiser, ATD z. St. – Falsch Robinson z. St. (HAT): „Das hier ausgesprochene Gesetz der Vergeltung hat seinen klarsten Ausdruck gewiß in der indischen Karma-Lehre gefunden, aber schließlich muß jeder, der über das Leben nachsinnt, dem zustimmen"; richtig die Fortsetzung: „. . . Eine Möglichkeit, den Folgen seines Tuns zu entrinnen, gibt es für den Menschen nicht".

Zusammenhang ist hier überaus durchsichtig: Die Götzen sind nichts, wer auf sie baut, wird ebenso zum Nichtigen; die Tat wird in dieser Aussage in der ihr eigenen Mächtigkeit eigentümlich vom Objekt der Tat mitbestimmt.) Auch bei Hosea findet sich also eine Auffassung von schicksalwirkender Tat. Man könnte einwenden, daß Hosea an dieser Stelle ein überkommenes Wort aufnimmt, dieser Vers also für seine Auffassung nicht kennzeichnend sei. Deshalb seien zwei Worte aus Kap. 12 angeführt:

3 Einen Streit[1] hat Jahwe mit Juda (?),
um über Jakob Heimsuchung zu halten gemäß seiner Wege;
gemäß seiner Taten wendet er ihm zurück.
15 Ephraim hat (Jahwe) bitter erzürnt,
deshalb überläßt er ihm seine Blutschuld;
seine Schmach wendet ihm zurück sein Herr[2].

Aus beiden Sätzen wird ersichtlich, wie für Hosea Jahwe in den Zusammenhang von menschlichem Tun und Ergehen eingreift. Beide Male taucht das Wort „zurückwenden" (השיב) auf, das Prov 24, 12[3] deutlichen Bezug zur Auffassung von schicksalwirkender Tat hatte. Der Parallelismus in V. 15 dürfte noch einmal bestätigen, daß unsere Deutung von השיב dort zutreffend war: das Wort heißt, wenn es von Jahwe gebraucht wird, einen Menschen den Auswirkungen seiner Tat überlassen. Wohl sagt Hosea, daß die Sünde Jahwe erzürnt, aber dieser Zorn führt keine „Strafe" herauf, sondern überläßt den Täter seiner Tat, damit ist er genug geschädigt (V. 15); oder anders ausgedrückt: Jahwe sucht die Tat am Täter heim (פקד V. 3).

Der Gedanke, daß *die Taten des Volkes unabwendbares Schicksal* über es heraufführen, steht hinter 5, 4:

Nicht erlauben ihre Taten (ihnen), zu Gott umzukehren,
denn ein Geist der Hurerei ist in ihrer Mitte,
und Jahwe erkennen sie nicht.

„Frevel" ist kein abstraktes Werturteil, sondern eine innerweltliche, dingähnliche und selbstwirksame Größe. Vergeht sich das Volk, ist es an seine Sünde und ihre Wirksamkeit gefesselt und kann nicht wieder auf Grund einer freien Entscheidung zu gemeinschaftstreuem Verhalten zurückfinden. In kaum einer anderen Schrift des Alten Testamentes wird die unbedingte Verhaftung des Menschen an seine Geschichte so deutlich ausgesagt wie bei Hosea. Auf einen denkbaren

---

[1] S. BH.
[2] Die Abgrenzung der Einheiten in Kap. 12 ist umstritten. Vielleicht ist V. 3 die Einleitung, V. 15 die Ausleitung der Jakobsperikope.
[3] S. o. S. 8f.

Entschluß des Volkes hin, zu Jahwe umzukehren, weil bei ihm Heilung ist (6, 1–3), antwortet der Prophet – wohl im voraus – im Namen Jahwes:

4 Was soll ich dir tun, Ephraim, was dir tun, Juda,
da deine Treue wie eine Morgenwolke ist, wie der Tau, der früh vergeht.

Die Guttaten, die Israel aufzuweisen hat, sind so verschwindend gering und vor allem so wenig dauerhaft, daß Jahwe sie nicht in Kraft setzen oder verstärken kann. (Wieder steht im Hintergrund die Auffassung, daß die Taten des Volkes innerweltlichen, dingähnlichen Charakter tragen; dazu tritt der Gedanke, daß sie eine gewisse Zeit bestehen.) Noch deutlicher tritt die *Ratlosigkeit Jahwes* in 7, 1 f. zutage:

Als ich Israel heilen wollte, wurde das Vergehen Ephraims offenbar
und die Bosheit Samarias, denn sie schaffen Trug;
der Dieb dringt ein, die Bande plündert draußen.
Nicht werden sie zu ihrem Herzen(?) sagen, daß ich all ihrer Bosheit gedenke.
Jetzt umgeben sie ihre Taten, vor meinem Angesicht sind sie geschehen.

Unentrinnbar umgeben die dingähnlichen, raumhaften Taten das Volk, so daß selbst Jahwe hilflos zusehen muß[1]. Ja noch mehr: kraft seiner Gottheit kann er einem solchen Volk nicht nahe kommen, ohne daß dessen Sünde hervortritt und sich auswirkt. Die Taten des Volkes sind Schicksal geworden.

Diese Beispiele zeigen, daß Hosea keineswegs vom Gedanken eines vergeltenden Gottes, sondern *von der Auffassung schicksalwirkender Tat her zu seiner Unheilsverkündigung gedrängt* worden ist. Nur an einer Stelle scheint so etwas wie vergeltendes Handeln Jahwes ausgesagt zu sein, in der Rede gegen Priester und Prophet 4, 4 ff.:

6b Du hast die Erkenntnis verworfen, so werde auch ich dich verwerfen, mir Priester zu sein;
du hast die Weisung Gottes vergessen, so werde ich deine Söhne vergessen.

Nimmt man diesen Satz für sich, so könnte er eine Vergeltung von Gleichem durch Gleiches aussprechen, aber gerade eine solche Vergeltung wäre nicht juristisch, sondern höchstens vorjuristisch ge-

---

[1] Vgl. Robinson z. St. (HAT). – Daß sich die LXX-Übersetzer dagegen sträubten, 7, 1 in dieser Form zu übersetzen, und deshalb den ersten Satz zum vorhergehenden Vers zogen, ist begreiflich. Weniger verständlich ist, daß moderne Ausleger ihnen folgen statt der (theologisch) schwierigeren Lesart (Marti, BH).

dacht. Stellt man die Stelle aber in den Zusammenhang der Verkündigung Hoseas, so begegnet in ihr nur ein Sonderfall der Auffassung von schicksalentscheidender Tat, der sich bereits aus dem Spruchbuch belegen ließ: der Täter muß die Tat, die er aktiv getan, passiv von anderen erleiden. In die uns beschäftigende Auffassung fügt sich auch gut ein, daß das durch die Väter geschaffene Schicksal erst an den Kindern zum Austrag kommt, vgl. oben Prov 11, 21. Daß wir überhaupt mit dieser Deutung auf rechter Fährte sind, zeigt einer der folgenden Verse in der gleichen Rede:

9b Ich werde heimsuchen über ihm seine Wege,
und seine Taten werde ich ihm zurückwenden.

Die Verwerfung, die Jahwe dem Priester androht, ist nichts anderes als das „Zurückwenden" seiner Tat, oder, wie Hosea auch sagen kann, die *Heimsuchung* dieser Tat. Dieser letzte Begriff ist für Hosea ein Schlüsselbegriff für das Handeln Jahwes. Dabei wird nicht der Täter, sondern die Tat als Objekt genannt 1, 4; 2, 15; 4, 14; 9, 9; 12, 3, so daß „heimsuchen" nichts anderes meinen kann als „an den Tag bringen", worauf in der eben zitierten Stelle auch der Parallelismus deutet. Gleiches ist 9, 7 deutlich, wo Heimsuchung mit „Vollendung (שלם)" der Tat gleichgesetzt wird.

Nach den bisher besprochenen Stellen tut Jahwe nichts anderes, als menschliche Tat in entsprechendem Ergehen in Kraft setzen, oder, um näher bei israelitischer Begrifflichkeit zu bleiben, die Saat, welche das Volk ständig durch sein Handeln auswirft, zur Frucht und Ernte reifen lassen. 4, 1–3 scheint für Hosea das Einschreiten Jahwes einen anderen Zweck zu haben:

1 Höret das Wort Jahwes, Söhne Israels,
weil Jahwe einen Streit hat mit den Bewohnern des Landes;
denn keine Beständigkeit und keine Treue und keine Gotteserkenntnis ist im Land,
2 Schwören und Lügen und Morden und Stehlen und Ehebrechen –
sie rauben und Blut(schuld) reiht sich an Blut(schuld).
3 Deshalb trauert das Land und verwelken alle seine Bewohner,
die Tiere des Feldes und die Vögel des Himmels, selbst die Fische des Meeres werden dahingerafft.

V. 2 und 3 nennen wahrscheinlich die Voraussetzung für das in V. 1 geweissagte Handeln Jahwes. Die schweren Vergehen, die der Prophet jeweils mit einem unverbunden dastehenden Infinitiv hervorhebt, haben das Land mit Blut „gefüllt" (V. 2). Diese unheilvolle Last läßt die Erde und sämtliche Lebewesen trauern und verwelken. „Sünde

und Leid sind eben unauflöslich miteinander verflochten"[1]. In diese Lage greift Jahwe ein. Der Streit, den er anhebt, kann nun nicht mehr das Ziel haben, den Frevler einem entsprechenden Ergehen zuzuführen, sondern die vom Sünde-Unheil-Zusammenhang angesteckte Umgebung des Täters, nämlich das Land, vor dem völligen Verderben zu bewahren. Die endgültige Vollendung des Unheils am Täter ist also nur Mittel zum Zweck. Liegt hier ein Widerspruch gegen das bisher Erarbeitete vor? Während wir an den anderen Stellen fanden, daß Jahwe auf die menschliche Tat eingeht, um sie in der entsprechenden Tatfolge zu vollenden, und damit an sein Ziel gelangt ist, erschöpft sich sein Tun hier nicht darin, daß die Folge menschlicher Tat offenbar werde. Dieser Widerspruch ist indes kein ausschließlicher. Für Hosea steht von Anfang an fest, daß das in nächster Zeit einsetzende Unheilshandeln Jahwes gegen Israel letztlich dennoch von der Absicht geleitet ist, das Heil für Israel zu schaffen. Wenn er nun eingreift und Israel schlägt, wie er es noch nie getan hat, dann mit der Absicht, die vielen durch Freveltaten geschaffenen geheimen „Krankheitsherde" mit einemmal offenbar zu machen und zu „vollenden", um damit den Raum für einen neuen Anfang zu bereiten. *Das Unheil, das Hosea androht, ist Züchtigung* (5, 2; 7, 12. 15; 10, 10), d. h. ein schmerzhafter, aber vorübergehender Schlag, welcher die vergangene Schuld zu Ende führt in dem zu ihr gehörigen Ergehen.

Mit dem Vorbehalt, daß die folgende Aufstellung durch eine eingehende Untersuchung des gesamten Hoseatextes zu prüfen ist, sei noch ein Weiteres gesagt. Oben hatte sich gezeigt, daß Jahwes Handeln für die Weisheit wie für Hosea im wesentlichen ein In-Kraftsetzen und Vollenden einer Tun-Ergehen-Verhaftung ist. Wenn auch Jahwe damit nicht als „vergeltend" geschildert wird, so könnte solche Aussage doch dazu verleiten, in dem Jahwe des Alten Testamentes den Garanten einer „sittlichen Weltordnung" zu sehen, der überall nach dem Rechten schaut und menschliche Entscheidung als Schicksal sich auswirken läßt, einem Werkmeister vergleichbar, der den geregelten Lauf von Maschinen überwacht. Der Gedanke der Züchtigung, der bei Hosea auftauchte (und der auch in der Weisheit nicht selten ist), führt hier weiter. Er zeigt – wie vielleicht auch der Begriff „heimsuchen" –, daß es Jahwe nicht um die Durchsetzung einer abstrakten

[1] Robinson z. St. – „V. 3 ist keine eigentliche Drohung im engeren Sinne, sondern die Folgerung, die der Prophet aus den eben gegeißelten inneren Zuständen des Volkes zieht" Weiser, ATD z. St. Daß V. 3 nicht Drohung ist (so Gressmann, SAT z. St.), zeigt sich darin, daß der Täter, der Mensch, gar nicht genannt wird. Über ihn müßte doch vor anderen das Unheil kommen. Statt dessen hat man den Eindruck, daß gerade die unschuldig leidende „Natur" hervorgehoben wird.

Ordnung, sondern *um die Erhaltung des Bundes zu tun* ist. Wie sich bereits ergab, breitet sich jede gemeinschaftstreue wie frevlerische Tat gleichsam ansteckend auf die Umgebung des Täters aus und wirkt damit letztlich auf den Bund zwischen Jahwe und Israel ein. Wer frevelt, schafft nicht nur eigenes Verderben, sondern er übertritt den Bund 6, 7, greift seinen Bestand an. Erst wenn der Frevel völlig aus dem Land geräumt ist, indem er „vollendet" wurde, kann Jahwe für Israel einen neuen Bund schließen 2, 20.

Bei einem Unheilspropheten wie Hosea kann man nicht erwarten, daß die Guttat-Heil-Verhaftung in gleicher Deutlichkeit sich ausgedrückt findet wie der Frevel-Unheil-Zusammenhang. Immerhin ist auch diese Seite der Auffassung von schicksalwirkender Tat bei ihm erkennbar, vor allem in 10, 12:

Sät euch gemäß der Gemeinschaftstreue (צדקה), erntet gemäß der Beständigkeit (חסד),
Pflügt einen Neubruch, denn es ist Zeit[1], Jahwe zu suchen,
Daß er kommt und euch Gemeinschaftstreue (צדק) regnen läßt.
13 Ihr aber habt Bosheit gesät und Verkehrtheit geerntet,
ihr habt die Frucht des Truges gegessen . . .

Der Gedanke, daß die Tat des Menschen im Guten wie im Bösen eine Saat ist, aus der entsprechendes Ergehen hervorreift, ist uns schon öfter begegnet. Zugleich aber ist hier der צדק, der menschlicher צדקה folgt, Tat Jahwes. Menschlicher Tat entspringendes Schicksal und von Jahwe kommendes Geschick sind letztlich nicht zu scheiden. Dieser Zusammenhang ergibt sich auch aus 2, 23 f.:

Es wird geschehen an jenem Tage, da werde ich antworten, raunt Jahwe,
antworten dem Himmel und er wird der Erde antworten,
und die Erde wird dem Getreide antworten und dem Most und dem Öl,
und diese werden Jezreel antworten.

Das Antworten ist nur sinnvoll, wenn durch Jezreel die erste „Äußerung" getan wurde. Sie kann nur in einer (nach V. 21 von Jahwe neu ermöglichten) Guttat bestehen, auf welche die ganze Natur und mit ihr Jahwe selbst ansprechen. Im gleichen Sinn, aber bei umgekehrter Voraussetzung, wird vom „Antworten" des Unheils als Folge des Übermuts Israels 5, 5; 7, 10 gesprochen.

Wir brechen an diesem Punkt ab. Es hat sich gezeigt, daß Hosea nicht weniger selbstverständlich als die Weisheit die Auffassung von schicksalwirkender Tat voraussetzt, Jahwes Unheilswirken gegen

[1] S. BH.

Israel wird von dieser Auffassung aus begriffen. Von einem rechtlich bestimmten Vergeltungsdenken kann keine Rede sein[1]. Dieselben Gedanken hinsichtlich des Verhältnisses von menschlicher Tat und Ergehen ließen sich bei sämtlichen anderen Propheten nachweisen. Auch das dafür berühmte Kapitel Hes 18 redet nicht von „individueller Vergeltung", sondern von der individuellen Begrenzung der schicksalwirkenden Tat[2].

III

Nirgends im Alten Testament ist die Auffassung von schicksalentscheidender Tat so eindeutig vorausgesetzt und in den verschiedensten Richtungen entfaltet wie im *Psalter,* besonders in den individuellen Klage- und Dankliedern. Als erstes sei ein Abschnitt aus dem Klagelied Ps 7 angeführt:

14 Für sich selbst hat er die Todesgeschosse zugerichtet,
machte er seine Pfeile glühend.
15 Siehe, er empfängt Tücke,
geht schwanger mit Unheil und gebiert Trug.
16 Eine Grube hat er gegraben und ausgehoben
und fällt in das Loch, das er selbst gemacht.
17 Er kehrt zurück (שוב) sein Unheil auf sein Haupt,
und auf seinen Schädel fährt seine Gewalttat hernieder.

Klarer kann die Zusammengehörigkeit von Tat und Ergehen nicht geschildert werden. Daß der Täter in die von ihm ausgehobene Grube fällt oder in das Netz, das er gespannt, sprechen auch 9, 16; 35, 8; 57, 7; 141, 10 vgl. 140, 10 f. aus. Noch zwei weitere Stellen seien im Wortlaut belegt:

38, 5 Meine Verschuldungen sind über meinem Haupte zusammengeschlagen,
wie eine drückende Last sind sie mir zu schwer.
6 Es stinken, es eitern meine Wunden vor meiner Torheit.
40, 13 Umringt haben mich Bosheiten ohne Zahl,
erreicht haben mich meine Verschuldungen, daß ich nicht zu sehen vermag;
sie sind zahlreicher geworden als die Haare auf meinem Haupt,
und mein Herz hat mich verlassen.

---

[1] Gelegentlich tauchen rechtsgebundene Formen und Wendungen bei Hosea auf (etwa die Scheidungsformel: „sie ist nicht mein Weib, ich nicht ihr Mann" 2, 4), sie sind jedoch für die Schilderung des Handelns Jahwes nicht konstitutiv und sollen nur – wie die Bilder aus dem Jagdleben 5, 16; 7, 12 f. oder der Wundbehandlung 5, 13; 7, 1 – eindrücklich veranschaulichen, daß Jahwe schicksalwirkende Tat in Kraft setzt bzw. überwindet.

[2] Den Nachweis dazu s. Diss. S. 89–91.

Der Täter trägt sein Vergehen mit sich herum, das sich nun verderblich an ihm auswirkt, wie hier anschaulich beschrieben wird vgl. 34, 22; 37, 2. 15; 54, 7; 59, 13; 106, 43; 107, 17. Die Guttat-Heil-Verhaftung zeigt sich im Ps 25, einem vielleicht von der Weisheit beeinflußten Akrostichon:

12 Wer ist der Mann, der Jahwe fürchtet?
Er weist ihn auf den Weg, daß er ihn wähle.
13 Sein Lebenskraft (נפש) nächtigt im Glück (טוב),
und sein Same wird das Land ererben.
. . . . . .
21 Unschuld und Redlichkeit mögen mich bewahren,
denn ich harre auf Jahwe.

Bezeichnend ist die absolute Rede vom „Weg": es gibt im Grunde nur einen Lebensweg für den Menschen, den durch Guttat und Heil geschaffenen, der Frevler hat keinen „Weg" mehr (er „irrt" 58, 4). Der Weg des Guten ist nicht individuell beschränkt, sondern begreift auch die Nachkommen eines Gemeinschaftstreuen ein. – Die Auswirkung der Gemeinschaftstreue ist auch im Ps 1 Thema. Der Mann, der sich von Sünden fern hält und die Weisung Jahwes beachtet,

3 ist wie ein Baum, gepflanzt an Wasserbächen,
der seine Frucht bringt zu seiner Zeit und sein Blätterwerk verwelkt nicht,
und alles, was er tut, gelingt.

Wiederum taucht bei der Schilderung der Beziehung von menschlichem Tun zu menschlichem Ergehen das Bild der Pflanze auf. Hier ist nun der Mensch selbst die Pflanze, durch seine Tat ist die Art seines Wachstums und Früchtetragens bestimmt. Sinngleich reden 37, 37; 61, 8; 84, 6–8; 92, 13–15 von der Guttat-Heil-Verhaftung; doch fällt auf, daß solche Stellen im Psalter in der Minderzahl sind gegenüber denen, welche ein Sünde-Unheil-Verhältnis herausstellen. Die Auffassung von schicksalwirkender Tat wird also nicht in der gleichen Weise nach der positiven wie nach der negativen Seite hin entfaltet; sie wird *hinsichtlich der Guttat viel öfter mit dem Handeln Jahwes verkoppelt* als hinsichtlich der Übeltat, bezeichnend dafür ist Ps 1, 6:

Jahwe kümmert sich um den Weg der Gemeinschaftstreuen,
aber der Weg der Frevler vergeht.

Im ersten Glied wird Jahwe genannt, im zweiten nur die schicksalwirkende Tat; vgl. 125, 4 f., wonach Jahwe den Gemeinschaftstreuen Gutes tut, die Frevler aber in ihren Pfaden dahingehen läßt (ähnlich 32, 10; 1. Sam 2, 30).

Zur Auffassung von schicksalentscheidender Tat gehört notwendig hinzu, daß die menschliche Tat nicht nur eine Begebenheit ist, die zusätzlich nach einem geistigen Maßstab bewertet werden kann, auch nicht bloß ein Geschehen, das in der Sphäre des Persönlichen bleibend nachwirkt, sondern daß sie einem *machthaltigen Ding* ähnelt. Das ist schon aus oben angeführten Stellen zu ersehen, etwa aus 38, 5 und 40, 13, wo von der lastenden Schwere und der großen Anzahl der Vergehen „auf dem Haupt" des Täters geredet wird[1]. Es zeigt sich ebenso darin, daß der Israelit nicht davon redet, daß man Treue „übt" und Frevel „begeht", sondern daß nach dem hebräischen Wortlaut Guttat oder Übeltat „geschaffen" werden; die Psalmisten verwenden die Wörter פעל und עשה einerseits für die Anfertigung einer Grube 7, 16 oder des Mondes (durch Jahwe) 104, 19 wie andererseits für die „Herstellung" einer Guttat, mit der Heil zusammenhängt 15, 2; 106, 3; 119, 121, oder einer Übeltat, die Unheil heraufführt 119, 3; 31, 24; 101, 7. Die Belege für diesen Charakter der Tat lassen sich leicht vermehren. So klebt der Frevel an den Händen des Täters 7, 4; 26, 10 oder erfüllt die Stadt 55, 10–12. Der Beter von Ps 69 kann bitten, daß Jahwe seinem Feinde Schuld zu seiner Schuld (עון) „hinzufügen" möge (V. 28). Dagegen die Gemeinschaftstreue „steht" in Ewigkeit fest 112, 9. Dennoch sagt der Begriff „Ding" noch nicht genug. Guttat und Frevel sind nicht wie ein Ding in *bestimmter* Weise räumlich abgrenzbar. Kennzeichnend für das Verhältnis von Täter und Tat ist im ganzen Alten Testament die Präposition ב mit der ursprünglich lokalen Bedeutung „in"[2]; und zwar so, daß der Täter sich „in" seiner Tat befindet – wir würden von unserer Schau aus eher das Umgekehrte vermuten, daß nämlich die Tat sich im Täter befindet, aber der alttestamentliche Befund ist in dieser Frage eindeutig[3]:

72, 3 Die Berge mögen Heil tragen dem Volk,
und die Hügel (mögen Frucht bringen) *in* Gemeinschaftstreue[4].

Oben hieß es 25, 13, daß der Gemeinschaftstreue „im Guten" nächtigt, ebenso heißt es von der Übeltat 106, 38b. 39:

---

[1] Vgl. das o. S. 11 f. zu Hosea Gesagte und die Vorstellung von der Tat als Besitz in den Sprüchen o. S. 6.

[2] S. Gesenius-Kautzsch, Hebr. Grammatik [27] § 119.

[3] Selten erscheint im Alten Testament auch die Aussage, daß eine Sünde *im* Menschen ihren Sitz hat z. B. 140, 3. Aber diese Wendung findet sich nur, wenn von einem in Gedanken gefaßten Entschluß zur Sünde gesprochen wird. Die Sünde sitzt vor der Tat im Herzen des Menschen, nach der Tat umgibt sie ihn als Sphäre.

[4] Die Wendung בצדק(ה) ist häufig und läßt sich nur von der lokalen Bedeutung her begreifen, s. Diss. S. 35 ff.

Es wurde entweiht das Land *in* Blutschuld,
sie wurden unrein *in* ihren Werken
und hurten *in* ihren Taten.

Selbst die Kinder leben innerhalb der Taten der Eltern 51, 7:

Ich bin *in* Frevel geboren, und *in* Sünde hat mich meine Mutter empfangen.

Auch in der Weisheit (z. B. Spr 11, 5 f.) und bei Hosea (z. B. 5, 5; 7, 3) begegnet an ähnlichen Stellen diese Präposition. Daß ב dabei in seinem alten lokalen Sinn zu nehmen ist, der freilich den instrumentalen nach dem bisher Gesagten einschließt, zeigen mannigfaltige Stellen, in denen davon die Rede ist, daß seine Taten den Menschen umgeben oder umhüllen (vgl. oben 40, 13; Hos 7, 2):

109, 18 Er hat den Fluch angezogen wie einen Rock.
Er ist in ihn eingegangen wie Wasser,
wie Öl in seine Gebeine.
19 Er wird ihm wie ein Kleid, in das er sich hüllt,
zum Gürtel, mit dem er beständig sich gürtet.
. . . . . .
29 Meine Ankläger ziehen Schmach an,
hüllen sich wie in einen Mantel in ihre Schande.
73, 6 Ihr Schmuck ist Hochmut,
sie umhüllt das Gewand der Gewalttat.

Hinsichtlich der Guttat findet sich Gleiches 132, 9:

Deine Priester mögen sich kleiden in Gemeinschaftstreue . . .

Die Tat wird also zur machthaltigen Sphäre, die der Täter geschaffen hat und in der er nun gefangen ist.

Ebenso zahlreich wie die Stellen, die von schicksalwirkender menschlicher Tat reden, sind Aussagen, nach denen *Jahwe den Menschen die Mächtigkeit seiner eigenen Tat spüren* läßt. Bisweilen erscheint im ersten Glied eines parallelismus membrorum eine Aussage bloß über schicksalwirkende Tat, im zweiten Glied eine über Jahwes Mitwirkung 7, 10; 38, 4 vgl. Prov 13, 21. Der Israelit kann ebenso gut sagen, daß Jahwes Grimm einen Menschen ins Unglück stürzt wie dieses Menschen eigene Tat 38, 4 f. Die in der Weisheit und bei Hosea belegte Auffassung von der menschlichen Tat als *Saat* und dem entsprechenden Ergehen als dessen *Frucht* kehrt 58, 12 wieder, wonach Jahwe dem Gemeinschaftstreuen Frucht schafft (vgl. Ps 1). Bei einer Auffassung von schicksalwirkender Tat liegt der Gedanke nahe, daß die Tat um den Täter unsichtbar bleibt, solange sie sich noch nicht ausgewirkt hat. Jahwes Eingreifen kann zur Folge haben, daß sie *ans Licht* kommt:

37, 6 Er führt deine Gemeinschaftstreue heraus wie das Licht
und deine Rechtlichkeit wie die Mittagshelle.

Vgl. 112, 4; 97, 11; Hos 6, 5b. Einen Schritt weiter in diesem Gedanken führt

90, 8 Du stellst unsere Vergehen vor dich, unser Verborgenes in das
Licht deines Angesichtes . . .

Hier ist es das Licht, das von Jahwes Angesicht ausstrahlt, welches die menschlichen Taten aus verborgenen zu offenbaren, d. h. wirksam macht (vgl. 51, 11). Die *raumhafte, sphärenhafte* Art der Tat tritt in Stellen wie 41, 13a unmittelbar zutage:

Mich aber hast du in meiner Makellosigkeit gestützt

vgl. 37, 17. Ebenso 32, 10b:

Wer auf Jahwe vertraut, den umgibt er mit Treue (חסד).

Oder gegenüber der Freveltat:

5, 11b In der Menge ihrer Sünden stoße sie zu Boden . . .
68, 22 Ja, Gott zerschlägt das Haupt seiner Feinde,
den struppigen(?) Scheitel dessen, der in seiner Schuld wandelt.

Sucht man nach einem zusammenfassenden Begriff für das Verhalten Gottes gegenüber Guten und Bösen, so taucht auch im Psalter das schon bekannte Wort שלם auf, dessen Übersetzung mit „vollenden" etwa durch das Wechselglied in 31, 24 nahe gelegt wird:

Die Treuen bewahrt Jahwe,
aber vollendet, ohne etwas übrig zu lassen, den Übermütigen

vgl. 62, 13; 137, 8. Wie nicht anders zu erwarten, findet sich daneben השיב 28, 4; 79, 12; 94, 2, dessen Übersetzung mit „zurückwenden" durch das Wechselglied in 94, 23 erneut gerechtfertigt wird:

Er wendete zurück ihre Schlechtigkeit,
in ihrer Bosheit tilgte er sie aus[1].

„Heimsuchen" taucht 89, 33 auf:

Ich werde heimsuchen mit dem Stock ihre Sünden
und mit Schlägen ihr Vergehen

(vgl. 17, 3; 106, 3 ff.), wobei nach dem Zusammenhang diese Heimsuchung als Züchtigung auf Zeit zu verstehen ist.

Eine besondere Rolle spielt in den Psalmen das *„Gedenken"* Jahwes an die menschliche Tat (זכר). Jahwe wird angefleht, der Entbehrungen des Königs 132, 1, seiner Opfer 20, 4 oder der Sünden des Feindes

[1] In 79, 12 spricht die präpositionale Ergänzung אֶל־חֵיקָם für diese Übersetzung. Vgl. außerdem die Stellen, wo allein die schicksalwirkende Tat ohne Bezug auf Jahwe genannt wird und dabei שוב im Qal erscheint: 7, 17; 54, 7.

zu gedenken 74, 18. 22; 137, 7 (Hos 7, 2), was nichts anderes heißt, als den Tat-Ergehen-Zusammenhang in Kraft zu setzen, wie besonders an den letzten Stellen der Zusammenhang zeigt. Im Blick auf die eigene Sünde bittet der Beter aber, daß Jahwe ihrer nicht „gedenken" möge 25, 7; 79, 8, wie andrerseits der Frevler dadurch Zuversicht gewinnt, daß er sich sagt: Jahwe vergißt 10, 11. Diese Stellen sind deshalb wichtig, weil sie zeigen, daß nach der Meinung der Psalmisten menschliche Tat nicht in dem Maße „an sich" für den Täter wirksam ist, wie es in der Weisheitsliteratur den Anschein hatte. Es bedarf vielmehr Gottes Eingreifen, daß die Tat in Schicksal umschlägt; wenn Jahwe vergißt, wird jene in diesem nicht wirksam. *Die Korrespondenz von Tun und Ergehen ist,* wo sie sich ereignet, *Wirkung göttlicher Treue* (חסד 62, 13)[1]. Jahwe handelt nicht nur – wie es auf Grund der weisheitlichen Belege scheinen konnte – in der Art eines chemischen Katalysators, der bloß einen schon beginnenden Prozeß beschleunigt, sondern er ist als Person in diesen „Prozeß" mit hineingezogen, so daß ohne seine Mitwirkung der Prozeß überhaupt nicht zustande käme. Weil aber Jahwe diese Verhaftung über dem Täter aufrichtet, deshalb kann andrerseits in den Psalmen auch von „Vergebung" die Rede sein. Die Art, wie davon gesprochen wird, zeigt aber deutlich, daß an diesem Punkt keineswegs die Auffassung von schicksalwirkender, dingähnlicher Tat verlassen wird. Von „Vergebung" sprechen ist deshalb mißlich, weil dadurch dieses Geschehen in das Geistige verlagert wird, was im Psalter nicht geschieht. Die Israeliten sprechen vielmehr davon, daß die Sünde „weggetragen und bedeckt" 32, 1. 5; 85, 3 vgl. 25, 18, „weggewischt und abgewaschen" 51, 3 f., „entfernt" 103, 12 oder „geheilt" wird 103, 3 vgl. 107, 20; Hos 14, 5. Zum Menschen gewandt, heißt es, daß er aus seiner Sünde herausgerissen wird (הציל) 39, 9. Die innerweltliche, dingähnliche Tatsphäre wird durch Jahwes „vergebendes" Eingreifen vernichtet[2]. Der Beter kann natürlich auch darauf hoffen, daß Jahwe sein Angesicht vor der Sünde verbirgt 51, 11; oder der Psalmist kann sagen, daß Jahwe „seinen Zorn zurückwendet (השיב)" 78, 38 – das widerspricht dem eben Gesagten nicht, denn Jahwes Zorn ist das (dingähnliche![3]) movens der Tat-Vergehen-Verhaftung.

---

[1] Wo man dem A.T. eine konsequente Vergeltungslehre unterschiebt, besagt freilich 62, 13 „das fast Widersinnige", und man sieht sich gezwungen zu konjizieren (H. Fuchs in Christent. u. Wissensch. III (1927) S. 152).

[2] Der Zusammenhang mit der Auffassung von der schicksalbestimmenden Tat ist auch bei dem hebräischen Wort für „sühnen" (כפר) mit Händen zu greifen. Dazu vgl. o. S. 9 A. 2.

[3] Vgl. ThW V, 399.

Nun ist allerdings häufig in den Psalmen davon die Rede, daß Jahwe „richtet" (שפט). Ist dies ein Hinweis auf eine andere, auf Vergeltung tendierende Auffassung? Ein Blick in die einschlägigen Stellen belehrt eines anderen. 58, 12 besteht die Richtertätigkeit Jahwes darin, daß er dem Gemeinschaftstreuen Frucht schafft, also schicksalentscheidende Tat in Kraft setzt. Ebenso deutlich ist 94, 2:

Erhebe dich, Richter der Erde,
wende (ihr) Tun auf die Übermütigen zurück.

Das Richten Jahwes zielt also darauf, eine Frevel-Unheil-Verhaftung zu vollenden. Das Gericht, welches der König nach Ps 72 von Jahwe erhält und besonders an den Armen übt (V. 1. 4), hat zur Folge, daß der Gemeinschaftstreue in seinen Tagen „wächst" (V. 7). Wenn die Psalmisten vom Richten Jahwes sprechen, denken sie also nicht daran, daß er die menschlichen Taten an einer „objektiven" Norm mißt und danach eine äquivalente Strafe ausspricht – man darf nicht von abendländischem Rechtsdenken her solche Aussagen pressen –, sondern daß er darüber wacht, daß eine vom Menschen angelegte Geschichte zu ihrer Entfaltung kommt.

Es ergibt sich also in den Psalmen grundsätzlich das gleiche Bild wie in der Spruchweisheit und bei Hosea; die menschliche Tat wird als ein schicksalwirkender Bereich aufgefaßt, der von Jahwe in Kraft gesetzt, in seiner Wirkung beschleunigt und vollendet wird. Im Unterschied zu den Aussagen der Weisheit wird aber an einzelnen Psalmstellen hervorgehoben, daß die Entsprechung von Tat und Ergehen nicht an sich besteht, sondern ohne Jahwes Eingreifen hinfällig werden kann. Von einer Vergeltungstheorie, nach der Jahwe dem Menschen für seine Tat gemäß einer Norm Strafe oder Lohn berechnet und als etwas Fremdes von außen an den Täter heranträgt, ist keine Spur zu bemerken[1].

IV

Noch ein Blick in die *alten Sagen- und Geschichtsüberlieferungen*. Eine Auffassung von schicksalwirkender Tat ist in diesen erzählenden, wenig reflektierenden Teilen des Alten Testamentes nicht in solch breiter Ausführlichkeit zu belegen wie in Psalmen und Weisheit.

[1] Abschließend sei darauf hingewiesen, daß sich das Handeln Jahwes in den Psalmen keineswegs in solchem „Bewahren" und In-Kraft-setzen menschlicher Taten erschöpft. Die Psalmen wissen, insbesondere die Hymnen, an vielen Stellen von Jahwes bundesstiftendem oder erlösendem Handeln zu reden, aber dabei fehlt der Bezug zur menschlichen Tat, der uns hier allein interessiert.

Dafür sind einige Stellen um so eindeutiger, besonders jene Stellen, die von *Blutschuld* sprechen (vgl. auch Prov 28, 17; Hos 1, 4; 4, 2). So z. B. Ri 9, 23 f.:

> Gott sandte einen bösen Geist zwischen Abimäläk und die Herren von Sichem, daß die Herren von Sichem Abimäläk untreu wurden, damit komme (לבוא) die Gewalttat (חמס) an den 70 Söhnen Jerubbaals und ihr Blut zu liegen (לשום) auf Abimäläk, ihren Bruder, welcher sie getötet . . .

Der Gedanke der schicksalwirkenden Tat ist hier mit dem anderen verbunden, daß bei einem Mord das Blut des Gemordeten auf den Mörder übergeht, an ihm haften bleibt[1]. Sollte sich diese Verbindung zwischen Mörder und Blut lockern, so verknüpft sie Jahwe aufs neue. Dazu kann Gott einen bösen Geist als Mittel benutzen. – Wichtig in diesem Zusammenhang ist auch 1. Kön 2; der Erzähler läßt in V. 5 David zu seinem Sohn sagen:

> Du weißt, was Joab . . . mir getan hat, wie er handelte an den zwei Heerführern Israels . . . Er hat sie getötet und Kriegsblut in einen heilvollen Zustand hineingebracht (וישם בשלם), er hat Kriegsblut an den Gürtel um seine Lenden und auf die Schuhe an seinen Füßen gebracht[2].

Der Mord hat zunächst den Täter in den Bereich unheilwirkenden Blutes hineingestellt, er hat aber darüber hinaus den ganzen unheilvollen Zustand angegriffen, in dem der Täter und seine Umgebung, d. h. sein Volk und sein König, standen vgl. 2. Sam 21 (besonders V. 1). Diese Störung wirkt sich nach Jahren aus. Deshalb befiehlt Salomo dem Benaja im gleichen Kapitel im Blick auf Joab (V. 31):

> Stoße ihn nieder und begrabe ihn und laß das Blut, das er ohne Ursache vergossen hat, von mir und meines Vaters Haus weichen (הסירת). (32) Jahwe wende zurück (השיב) sein Blut auf sein eigenes Haupt, weil er zwei Männer niedergestoßen hat, die gemeinschaftstreuer und besser als er gewesen sind . . . (33) Es kehre zurück (שוב) ihr Blut auf das Haupt Joabs und seines Samens ewiglich, und David, seinem Haus und seinem Thron sei Frieden (שלום) in Ewigkeit von Jahwe.

Der Tod des Mörders entnimmt seine Umgebung der Sphäre seiner schicksalwirkenden Tat. Die Wendung „sein Blut komme auf sein Haupt" soll bei der Tötung eines Mörders verhindern, daß diese wie-

---

[1] Vgl. den Ausdruck „das Blut suchen" für „Blutrache nehmen" Gen 9, 5; 2. Sam 4, 11; Hes 3, 18. 20.

[2] Die Korrekturen, welche die meisten Ausleger mit LXX^L vornehmen (vgl. BH.), sind überflüssig und entspringen der Unkenntnis der Auffassung von schicksalwirkender Tat.

der zum Mord wird, sich gleichsam zur Sphäre erhebt, die einen anderen blutdurchwaltet „umhüllt" (vgl. Jos 2, 19). Die Stelle zeigt übrigens deutlich, daß beim Gebrauch des Hifʿil von שוב die Verbindung mit der Bedeutung des Grundstammes durchaus lebendig ist (vgl. V. 32 mit 33), was bei der Übersetzung „vergelten" nicht beachtet wird. – Die Verbindung השיב דמים „das ermordete Blut (auf den Täter) zurückwenden" taucht auch im Fluch des Simʿi gegen den flüchtenden David 2. Sam 16, 8 auf:

> Jahwe hat alles Blut des Hauses Saul auf dich zurückgewendet .... siehe, du bist *in* deiner Bosheit, weil du ein Blutmensch bist.

Im letzten Satz ist die Vorstellung von der machtwirkenden Sphäre, in die der Täter durch seine Tat hineingestellt ist, mit Händen zu greifen. Die Bluttaten, die David getan haben soll, haben nach Simʿis Meinung seine Flucht und den Verlust seines Königtums bewirkt.

Die Auffassung, daß Freveltat Unheil nachzieht, findet sich natürlich auch abgesehen von Bluttaten. Typisch ist z. B. der Satz, den Mose Ex 32, 21 zu Aron sagt: „Was hat dir dieses Volk getan, daß du eine große Sünde über es kommen ließest?" Ebenso die Antwort Arons: „... du kennst das Volk, daß es in Bosheit (ברע) sich befindet". – Ganz ähnlich spricht Gen 20, 9 Abimäläk zu Abraham: „Was hast du uns getan, und was habe ich an dir gesündigt, daß du über mich und mein Königreich eine so große Sünde gebracht hast?"

Die in Frage stehende Auffassung ist *hinsichtlich menschlicher Gutat* in Gen 30, 33 besonders deutlich, wo Jakob zu Laban sagt:

> Antworten wird mir meine Gemeinschaftstreue am kommenden Tag, denn sie wird über meinen Lohn (שכר) kommen vor deinem Angesicht...[1]

Das Stichwort „antworten" als Ausdruck von Tat und Ergehen desselben Menschen fand sich schon bei Hosea[2]. Die Wirksamkeit der Tat zum Ergehen hin ist hier nicht zu verkennen; der Gedanke des Lohnes wird zwar genannt, da es sich um eine Arbeitsleistung handelt, aber er schränkt die Gültigkeit von schicksalwirkender Tat nicht ein[3].

---

[1] Die obige Übersetzung weicht von der üblichen, wie sie sich z. B. bei Gunkel z. St. (HKAT) findet: „Wenn du dann kommst, meinen Lohn zu besehen", dadurch ab, daß sie תבוא als 3. pers. fem. sg. versteht und auf צדקה bezieht. Zu dem Gebrauch der – sonst seltenen – Verbindung בוא על vgl. Jos 23, 15; (Ri 9, 24); Jes 47, 9; Am 4, 2; vor allem Hi 2, 11. In der üblichen Übersetzung kann ich nur eine Verlegenheitslösung sehen, welche das Verb ergänzen muß und mit dem לפניך des Textes nichts anfangen kann.

[2] S. o. S. 15.

[3] Das Wort „Lohn" (שכר) taucht in Gen 15, 1; 30, 18 als Ausdruck auf für die

Von allgemeineren Ausdrücken begegnet השיב für das Handeln Jahwes sowohl hinsichtlich der Freveltat (s. o. 1. Kön 2, 32; Ri 9, 56; Gen 50, 15) wie hinsichtlich der Gemeinschaftstreue (1. Sam 26, 23). Daneben erscheint für das Inkraftsetzen der Freveltaten פקד Ex 20, 5; 32, 34; 1. Sam 15, 2, wobei Ex 20 bemerkenswert ist, weil hier die Sphäre der Sünde-Unheil-Verhaftung sich ausdrücklich über mehrere Generationen erstreckt. שלם ist Ri 1, 7 belegt, wo dem Adonisedek bei seiner Gefangennahme Daumen und große Fußnägel abgehauen werden; dasselbe hatte er einst siebzig Königen getan, nun erkennt er, daß Gott diese seine Tat „vollendet" hat (vgl. 1. Sam 24, 20; 2. Sam 3, 39; 2. Kön 9, 26). Die Auffassung von schicksalwirkender Tat wird Ri 1 wieder dahin präzisiert, daß der Täter durch eine Tat, die von gleicher Art ist wie die, die er getan hat, ins Unheil gestürzt wird. – Für das „Gedenken" Jahwes an die menschliche Tat bietet 1. Kön 17 einen aufschlußreichen Beleg. Der Sohn einer Witwe in Zarpat, bei der Elia wohnte, war gestorben. Nun kommt sie zum Propheten und klagt ihn an V. 18:

> Was habe ich mit dir zu schaffen, Gottesmann, du bist zu mir gekommen, daß meiner Sünde gedacht werde (להזכיר) und mein Sohn getötet.

Im Gottesmann ist die Gottheit selbst gegenwärtig, und wo sie ist, wird Sünde wirksam. Die Stelle zeigt, daß das „Gedenken" einer Tat-Ergehen-Verhaftung kein bloßes geistiges Sich-Erinnern ist, sondern eine Handlung einbegreift.

Die Aussagen über Guttat-Heil-Verhaftung sind in diesen frühen Überlieferungen wie in den Psalmen[1] (und überhaupt im Alten Testament) seltener als diejenigen über Sünde-Unheil-Verhaftung, weil man das Gute sehr oft von Jahwes alleinigem, voraussetzungslosen Handeln ableitete (vgl. etwa die Gedankenkreise Erlösung und Erwählung im Alten Testament). Die landläufige Rede vom „Vergeltungsdenken" wird auch diesem Tatbestand nicht gerecht, denn wer das Wort „Vergelten" hört, denkt mehr an ein „strafendes" als an ein „belohnendes" Handeln; Jahwe handelt aber zuerst und zunächst immer heilschaffend[2].

Art, wie Gott auf menschliche Tat eingeht. Man wird aber diese beiden Stellen nicht isolieren dürfen – 30, 18 ist das Wort Lohn ohnedies ätiologisch bedingt –, der Israelit kann das Verhältnis von menschlicher Tat und menschlichem Ergehen auch einmal als „Lohn" bezeichnen, ohne damit die dominierende Stellung der Vorstellung einer schicksalentscheidenden Tat in seinem Denken preiszugeben.

[1] S. o. S. 17.

[2] Anmerkungsweise sei darauf hingewiesen, daß das jahwistische und elohistische Werk da, wo es alte Überlieferungen sammelt, auffallend wenige Beispiele

V

Die Auffassung von einer schicksalwirkenden Tatsphäre, wie sie sich auf Grund der bisherigen Untersuchung ergeben hat, ist unbegreiflicherweise bisher von der alttestamentlichen Wissenschaft noch nicht bemerkt worden. Freilich wird hier und dort ihre Erkenntnis gestreift, wie oben an Zitaten aus neueren Hosea-Kommentaren (Weiser, Robinson) gezeigt wurde; aber daß damit etwas anderes als eine Vergeltungslehre zum Ausdruck kommt, wird auch da übersehen. Kennzeichnend ist eine Seite aus Eichrodts alttestamentlicher Theologie, wo er zunächst richtig herausstellt: „In der eigenmächtigen Trennung von Gott ist eigentlich das Gericht bereits schon enthalten, Schuld und Strafe sind nicht heterogene Dinge, deren äußerliche Verbindung in ganz verschiedener Weise vollzogen werden kann, sondern stehen im engsten inneren Zusammenhang" – was ihn aber nicht hindert, einige Zeilen weiter von „tiefeingewurzeltem Vergeltungsglauben"[1] zu reden.

Soviel ich sehe, ist nur an einer einzigen Stelle in der modernen Literatur zum Alten Testament diese Unterschiedenheit von einem Vergeltungsdenken und der Auffassung einer in sich wirksamen Tat, die Gott nur in Kraft setzt, gesehen worden, und zwar in Fahlgrens Studie über *Ṣᵉdāqā*[2]. Fahlgrens „synthetische Lebensauffassung" deckt sich völlig mit dem, was wir lieber Auffassung von schicksalwirkender Tatsphäre nennen möchten. Fahlgren kam von einem ganz anderen Ende her als wir zu seinen Aufstellungen, nämlich durch lexikographische Untersuchungen. Er entdeckte, daß eine ganze Reihe von hebräischen Wortstämmen für unser Empfinden merkwürdig doppelseitig eine Tat wie ein Ergehen zum Ausdruck bringen. So heißt רע sowohl „sittlich verworfen" wie „unglückbringend"[3]; רשע der „Frevler" und der „im Unglück Befindliche"[4], der Hifʿil-Stamm des zur Wurzel gehörigen Verbs hat dementsprechend

---

von schicksalwirkenden Taten enthält. Das später dafür so zentrale Wort פקד hat in den alten Schichten (Gen 21, 1; 50, 24 f.; Ex 4, 31; 13, 19; Ri 15, 1) einen etwas anderen Sinn.

[1] A.a.O. I S. 191.

[2] *Ṣᵉdāqā* nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament, Uppsala 1932. – Fahlgrens Ausführungen waren der erste Anstoß zum vorliegenden Aufsatz.

[3] Ri 15, 3; 1. Sam 24, 10; Jes 3, 11; vgl. Fahlgren a.a.O. S. 47 ff. – Die hier und in den folgenden Anmerkungen gegebenen Belege beziehen sich jeweils nur auf den „bösen" Zustand, nicht auf die „böse" Tat, da sich für diese Bedeutung in jedem Wörterbuch leicht die Belege finden lassen. – Zu beiden bietet Fahlgren weitere Stellen.

[4] Hi 27, 7; a.a.O. S. 4.

die Bedeutung „sich schuldig machen“ wie „jemand für schuldig erklären“ und „einen Schuldigen ins Unglück bringen“[1]. Heißt חטאת „Sünde“ und „Unheil“[2], so פשע „frevlerische Auflehnung“ und „eigenes Verderben“[3]; עון „Vergehen“ und „Unglück“[4], חמס „Gewalttat“ und „(eigene) Zerstörung“[5]. – Die gleiche Doppelseitigkeit zeigt sich im Bezug auf rechtschaffenes Handeln im Wort צדקה, das sowohl die „Gemeinschaftstreue“ (Gen 18, 19; 1. Kön 3, 6) umfaßt wie ihre Frucht, das Heil, wofür als bezeichnend Spr 21, 21 angeführt werden soll:

Wer der Gemeinschaftstreue (צדקה) nachjagt,
findet Leben, Heil[6] (צדקה) und Ehre[7].

Diesen lexikalischen Befund erklärt Fahlgren damit, daß Israel in einem bestimmten Zeitraum seiner Geschichte zwischen Ursache und Folge und damit zwischen Vergehen und Strafe, Gerechtigkeit und Belohnung nicht habe scheiden können. Es war der Überzeugung, der rechtschaffene Mensch lebe notwendig gesund und glücklich, während der Gottlose frühzeitig sterben müsse. Jedes Vergehen strafe sich selbst, indem es von der Gemeinschaft abschneide. Eben dafür prägt er den Begriff *„synthetische Lebensauffassung“*[8].

Diese Erklärung ist zwingend[9]. Die Zahl der *Wortstämme mit derartiger doppelsinniger Bedeutung* läßt sich noch vermehren. Nur einige

---

[1] 1. Sam 14, 47, eine Stelle, die zu Unrecht nach der LXX von den modernen Auslegern geändert wird.

[2] Nu 12, 11; Prov 10, 16 (mit Unrecht oft geändert); a.a.O. S. 16.

[3] Hi 8, 4; a.a.O. S. 24.

[4] 2. Kön 7, 9; a.a.O. S. 26.

[5] Prov 10, 6; Ri 9, 24; a.a.O. S. 45.

[6] Das 2. צדקה wird von der LXX, welche die Auffassung von schicksalwirkender Tat nicht mehr begreift, gestrichen.

[7] Vgl. 2. Sam 19, 29; Prov 14, 34; a.a.O. S. 90 ff.

[8] A.a.O. S. 50 ff.

[9] Man könnte nur den Einwand erheben, daß es auch in modernen Sprachen derartige doppelsinnige Wörter gibt, ohne daß sich daraus eine Auffassung von schicksalwirkender Tat erheben läßt. Im Deutschen z. B. spricht man nicht nur von gutem oder schlechtem Verhalten, sondern auch von gutem oder schlechtem Gesundheitszustand oder gar von gutem und schlechtem Wetter. Auch „böse“ kann in der Alltagssprache nicht nur auf ein moralisches Verhalten, sondern auch auf körperliches Befinden angewandt werden (ein „böser“ Finger). – Dieser Einwand ist aber verfehlt. Denn einmal hat das Deutsche solche Doppelsinnigkeit nur bei den allgemeinsten Begriffen, das Hebräische aber bei den theologisch gewichtigsten Wörtern. Vor allem aber sind im Deutschen nur Adjektive, im Hebräischen aber die Substantive doppelsinnig. Dementsprechend bleibt im Deutschen durch das dazu gehörige Substantiv der Sinn jeweils eindeutig innerhalb eines Lebensbereiches; indem der Israelit diese Substantive oft ohne nähere Bestimmung benutzt, erweist sich, daß er bei solchen verschiedenen Anwendungen den Zusammenhang voraussetzt.

zufällig entdeckte sollen angeführt werden: אמונה meint zumeist die Verläßlichkeit menschlicher Guttat, im Ps 37, 3 aber das Gut, welches zusammen mit dem Wohnen im Lande den Gemeinschaftstreuen in Aussicht gestellt wird[1]. מישור, in der Regel die „Redlichkeit", ist Ps 27, 11 wahrscheinlich das „Heil"[2]. טהר, gewöhnlich die „Reinheit", umfaßt Hi 4, 17[3]; Ps 89, 45[4] die daraus fließende Stärke. Das „Nicht-Wanken" eines Menschen bezieht sich Ps 17, 5 auf sittliches Verhalten, Ps 15, 5; 16, 8 auf sein Schicksal. Das Verb חטא heißt „sündigen" wie „Unglück erfahren" (1. Kön 1, 21). נקה im Nifʿal meint „frei sein von Freveltaten" Ri 15, 3, aber auch „frei bleiben von Unglück" Ex 21, 19; Jer 25, 29; Sach 5, 3[5]. תם ist die Vollkommenheit als Lauterkeit des Handelns 1. Kön 9, 4 und als Glück Hi 21, 23[6], das dazu gehörige (Adjektiv) תמים heißt „untadelig" (Gen 6, 9) und „heilvoll" Ps 18, 33; Prov 1, 12[6]. Wahrscheinlich gehört auch חסד hierher, das – sonst „Treue" – in Jes 40, 6 vgl. Ps 52, 3; 32, 10; 33, 22 anscheinend die Bedeutung „Bestand" hat.

Ein Wort, das sowohl ein sittlich verwerfliches Verhalten wie ein unheilvolles Ergehen umgreift, ist הוה „Bosheit" (Ps 5, 10; Prov 17, 4) und „Untergang" (Ps 57, 2; Prov 19, 13). Das Verb „straucheln" (כשל) kann sowohl für „sündigen" Hos 4, 5 wie für „Unglück erleiden" Ps 9, 4 gebraucht werden.

Besonders auffallend ist, daß auch Wörter, welche kein sittliches Urteil enthalten, in solch doppelsinniger Anwendung erscheinen: יגע[7], פרי[8], פעלה[9] meinen sowohl die Arbeit wie den daraus folgenden Lohn. Ebenso heißt גמולה Jes 59, 18 „Tat" (im Plural), 2. Sam 19, 37 (vgl. Jer 51, 56) aber „Lohn". Auch der im Alten Testament so häufig erwähnte „Weg" des Menschen (ארח, דרך) umfaßt, wie Ps 1 in der

---

[1] Mit Gunkel fassen wir den Vers als Verheißung, vgl. V. 29.

[2] Vgl. dazu Ps 5, 9.

[3] Vgl. Diss. S. 83.

[4] השבת מִטָּהֳרוֹ „du hast ein Ende gemacht seiner (aus Reinheit fließenden) Stärke". Lehnt man diese Übersetzung ab, muß man Konjekturen wählen, die tief in den Konsonantenbestand eingreifen (s. Baethgen, Gunkel z. St.). Die Schwierigkeit ist behoben, wenn Reinheit hier als schicksalentscheidende Tat und damit als Heilszustand gedacht ist; es bleibt dann evtl. nur – da ein Nomen טֹהַר nicht belegt ist – die Vokalisation zu ändern in מִטַּהֲרוֹ.

[5] Kennzeichnend ist Nu 5. Ist das eines Ehebruchs angeklagte Weib frei von Schuld, so bleibt sie frei von bösen Folgen (נקה V. 19. 28) und kann Kinder gebären (V. 28). Ist sie schuldig, so steht sie in der Sphäre einer Sünde, die Schwangerschaft unmöglich macht. Das priesterliche Fluchwasser kann diese Sünde offenbar machen. Der Mann bleibt aber in jedem Fall frei von Schuld (נקה V. 31).

[6] Vgl. Pedersen a.a.O. S. 359.

[7] Vgl. Jes 55, 2; Ps 78, 46 mit Dt 28, 33; Jer 3, 24.

[8] Vgl. Ps 104, 13 mit Jes 3, 10.

[9] Vgl. Jer 31, 16 mit Lev 19, 13, s. auch Pedersen a.a.O. S. 362.

Gegenüberstellung von V. 1 und V. 6 deutlich zeigt, sowohl Tat wie Schicksal des Menschen[1] – beides fällt bezeichnenderweise im Deutschen in „Lebensweg" und „Lebenswandel" auseinander!

Der eindeutigste Beweis aber, den das Lexikon für die unumschränkte Gültigkeit der Auffassung von schicksalwirkender Tat im biblischen Hebräisch liefert, ist der auffallende Tatbestand, daß das Alte Testament *kein einziges Wort für „Strafe"* besitzt. Wenn man eine Wiedergabe für das deutsche Wort sucht – vgl. die deutsch-hebräischen Wörterverzeichnisse im Anhang der Wörterbücher von Gesenius-Buhl und E. König –, wird man am ehesten zu חטאת (חטאה) greifen – zu dem ausgezeichneten Wort für „Sünde"! Hier ist der Tat-Ergehen-Zusammenhang offenkundig. Auch תוכחת oder מוסר ließen sich zur Not noch anführen, beide meinen aber eigentlich „Züchtigung" und werden kaum eine Strafe, die etwa mit der Beseitigung des Übeltäters endet, umfassen können. So bliebe noch בקרת, ein Hapaxlegomenon unsicherer Bedeutung, allein Lev 19, 20 belegt[2]. Noch unbefriedigender ist der Versuch, für das Verb „strafen" eine Übersetzung zu finden; außer יכח im Hif'il, für das gleiches gilt wie für das eben genannte תוכחת, kommt noch ענש in Frage „eine Geldbuße auferlegen", wobei der Gedanke an ein vorhergegangenes Unrecht nicht unbedingt eingeschlossen ist vgl. 2. Kön 23, 33[3]. Ein verblüffendes Ergebnis! Das Alte Testament, angeblich durch ein besonders ausgeprägtes rechtliches Denken vom übrigen Orient unterschieden[4], besitzt nicht einmal einen zutreffenden Ausdruck für die vornehmlichste Weise der Rechtsübung! Diese lexikalische Lücke läßt vermuten, daß selbst das profane Rechtsdenken im alten Israel sich nie aus den Fesseln der Auffassung von schicksalwirkender Tatsphäre freigemacht hat.

Auffallend ist auch, daß es das Wort „Gerechtigkeit" im Sinne einer iustitia distributiva im Alten Testament nicht gibt. Diese Behauptung mag überraschen, aber die beiden dafür zumeist angeführten Substantive צדק und צדקה umfassen nie ein strafendes Handeln[5], sondern nur „belohnendes", auch im rechtlichen Gebrauch[6].

---

[1] Pedersen a.a.O. S. 361 f.

[2] Ges.-Buhl[12] führen weiter an: מטה, נבלה (Hi 42, 8 – sonst ein typisches Wort für eine Verfehlung!), נגף, עון (Schuld!), פקדה (Heimsuchung), פשע (Frevel), רעה (Bosheit).

[3] Außerdem bei Ges.-Buhl: דין, זעם, עוד, פקד, שפט, pt. pass. נגוע – Wörter, die noch weit weniger als die oben genannten an den Sinn „strafen" heranrühren.

[4] Vgl. das Zitat aus Eichrodt auf S. 1.

[5] S. H. Cazelles, Revue Biblique 58 (1951) S. 169 ff., Diss. S. 113 ff.

[6] Wie wenig Israel von einer iustitia distributiva, wie sehr es von der Auffassung schicksalwirkender Tat her dachte, zeigt der thematisch formulierte Satz Ps 18, 26 f.: „Gegen die Treue erweist du Treue (Jahwe), gegen den lauteren Mann han-

Diese Beispiele bestätigen, daß FAHLGREN mit dem, was er „synthetische Lebensauffassung" nennt, auf richtiger Fährte ist. Leider hat er sich die Möglichkeit, von da aus wichtige Schlüsse für eines der wichtigsten Kapitel israelitischen Denkens zu ziehen, dadurch verbaut, daß er unter dem Bann der herkömmlichen Betrachtungsweise diese synthetische Lebensauffassung nicht mit den Aussagen über das Einwirken Jahwes auf das menschliche Ergehen vereinen konnte. Er versteigt sich deshalb zu der fragwürdigen Hypothese, daß das alte Israel das Ergehen des Volkes als alleiniges Werk Jahwes, das Ergehen des einzelnen Israeliten aber als dessen eigenes Werk aufgefaßt habe. Sobald man auch das Ergehen des einzelnen mit dem Tun Jahwes in Verbindung gebracht habe, wäre dies nicht mehr von der „synthetischen Lebensauffassung" her, sondern von einer Vergeltungslehre her begriffen worden[1]. Schon früh trennte man infolgedessen zwischen Sünde und Strafe, Guttat und Lohn. Die synthetische Lebensauffassung schwindet, wenn auch die Differenzierung von Vergehen und Folge nicht restlos durchgeführt wird[2]. Als bezeichnend für die Auflösung jener Auffassung sieht FAHLGREN den Gebrauch des Verbums פקד an[3] – unbegreiflicherweise, da sich doch oben gezeigt hatte, daß gerade dieses Wort unablöslich in den Zusammenhang der Anschauung von schicksalwirkender Tat hineingehört[4]. Ein weiteres Zeichen für FAHLGREN ist, daß im Deuteronomium und in der Priesterschrift חטאת nur noch die Gesetzesübertretung (und das Sündopfer) umfaßt. Für die Folge des Vergehens hat sich dagegen das neue Wort חֵטְא gebildet[5] – ein Beweisgrund, der einfach nicht stimmt, denn חטאת umfaßt auch bei P eindeutig in Nu 32, 23 das aus der Sünde folgende Unheil, und bei dem Gebrauch von חטא ist Dt 19, 14; Nu 27, 3 (P) die Bedeutung „sündige Tat" zumindest eingeschlossen. Diesem Teil der FAHLGRENschen Ausführungen ist aber der Boden von vornherein schon dadurch entzogen, daß die Untersuchung der Verben und Wendungen, welche das Verhältnis von Tat Jahwes und Tat und Ergehen des Menschen beschreiben, oben ergab, daß dabei stets eine Auffassung von schicksalwirkender Tatsphäre im Hintergrund steht.

---

delst du lauter, gegen den Reinen zeigst du dich rein, *gegen den Verkehrten erweist du dich verkehrt*".

[1] A.a.O. S. 6. 52 f.

[2] A.a.O. S. 31.

[3] A.a.O. S. 53.

[4] Wo die Auffassung von schicksalwirkender Tat schwindet, kann das mit פקד Gemeinte nicht mehr mit einem Wort ausgedrückt werden, vgl. unten zur Übersetzung durch die LXX.

[5] A.a.O. S. 16.

Wir fassen an dieser Stelle das Ergebnis der bisherigen Untersuchung zusammen:

1. Das alte Israel sieht das Schicksal des Menschen in seiner Guttat oder Übeltat begründet. Durch sein Tun „schafft" der Mensch sich eine Sphäre, die ihn bleibend heil- oder unheilwirkend umgibt. Diese Sphäre ist von dinglicher Stofflichkeit und gehört zum Menschen in ähnlicher Weise wie sein Eigentum[1]. Die Auswirkung solcher Taten tritt nicht sofort ein, sondern entwickelt sich wie die Pflanze aus dem Keim.

2. Diese Sünde-Unheil- oder Guttat-Heil-Verhaftung wird in allen alttestamentlichen Traditionen mit dem Handeln Jahwes in Verbindung gebracht. Jahwe setzt diese Zusammenhänge in Kraft, indem er die Tat am Täter wirksam werden läßt, sie auf ihn zurücklenkt und vollendet (שלם, פקד, השיב). Dabei ist Jahwes Mitwirkung beim Guttat-Heil-Zusammenhang sehr viel ausschlaggebender als bei dessen Gegenteil.

3. Die Tatsphäre umgibt nicht ein Individuum, sondern einen Menschen, der innerhalb einer Gemeinschaft steht. Auf diese Gemeinschaft wirkt sie ansteckend. Infolgedessen wird das Schicksal des Volkes in gleicher Weise auf Gut- oder Übeltaten zurückgeführt wie das Schicksal des einzelnen. Die einschlägigen Wörter und Wendungen, in welchen die Auffassung von schicksalwirkender Tatsphäre sich ausspricht, werden unterschiedslos sowohl auf einzelne wie auf die Gesamtheit angewandt. Die unterschiedliche Thematik etwa bei Hosea im Vergleich mit der Spruchweisheit bedingt zwar, daß dort nur vom Volk, hier fast nur vom einzelnen in solchen Zusammenhängen gesprochen wird, ein grundsätzlicher Unterschied läßt sich jedoch nicht erkennen.

4. Die geschichtliche Entwicklung scheint, soweit es sich aus dem lückenhaften Textbefund entnehmen läßt, dahingehend verlaufen zu sein, daß man anfänglich unreflektiert doppelsinnige Nomen und Verben, die Tun und Ergehen ausdrückten, selbstverständlich gebrauchte, dann die Auffassung von einer schicksalwirkenden Tatsphäre besonders hinsichtlich Bluttaten entfaltete, bis schließlich in Psalmen und Sprüchen diese Auffassung thematisch durchdacht und breit ausgeführt wurde. Der Unterschied zwischen Psalmen und Sprüchen liegt darin, daß in diesen der Ton auf der Sünde-Unheil- und Guttat-Heil-Verhaftung als immanenter Kausalität liegt, während in jenen der

---

[1] Das Eigentum wird im AT als ein Teil der menschlichen Person gefaßt vgl. Pedersen a. a. O. S. 81 ff.

Ton mehr auf dem Gedenken Jahwes liegt, welcher durch sein Richten (שפט) die Schicksalwirkung der menschlichen Tat durchsetzt.

5. Es ist irreführend, diesen Bereich israelitischen Denkens mit dem Begriff „Vergeltung" zu kennzeichnen, denn a) wird dieser Begriff zumeist juristisch verstanden, wonach für eine bestimmte Tat ein bestimmtes Maß an Strafe oder Lohn dem Täter zugesprochen wird; die Auffassung von schicksalwirkender Tat im Alten Testament kennt aber keine Grade, sondern nur Verderben oder Wohlergehen schlechthin. Die einzige Näherbestimmung, die bisweilen und nur bei Übeltaten auftaucht, ist, daß der Täter der gleichen Art von Unheil anheimfällt, welche er einem anderen bereitet hatte. b) Selbst wenn man von rechtlichen Kategorien bei dem Begriff „Vergeltung" absieht, bezeichnet er doch einen Vorgang, bei dem an den Menschen von außen etwas herangetragen wird, was seinem eigenen Wesen fremd ist. Nach der Auffassung von schicksalwirkender Tatsphäre kommt aber nichts Fremdes im Ergehen auf den Menschen zu, sondern wird sein eigenes Wesen, das er sich selbst geschaffen, in Kraft gesetzt.

VI

Die Auffassung von der schicksalwirkenden Tatsphäre ist deshalb für uns so fremdartig, weil sie nach unserem Empfinden in ständigem *Widerstreit mit der Erfahrung* liegt. Dieser Gegensatz ist dem Israeliten kaum je zum Bewußtsein gekommen. Er weiß zwar darum, daß der Gemeinschaftstreue zeitweise zu leiden hat, „gemeinschaftstreu" und „arm" können gleichbedeutend nebeneinander stehen Ps 140, 13 f.; 146, 7–9; Am 2, 6; 5, 12. Eindrucksvoll ist Ps 34, 20: „Viel sind der Leiden (רעות) des Gemeinschaftstreuen". Der Frevler gewinnt ab und an die Oberhand Ps 37, 12, sein Glück kann sogar übergroß sein Ps 73, 2 f. Aber je höher er für kurze Zeit hinaufsteigt, um so tiefer sein Sturz. Bedrängt und arm kann der Gemeinschaftstreue nur vorübergehend sein Ps 125, 3:

Es bleibt nicht das Zepter des Frevels
über dem Losteil der Gemeinschaftstreuen,
damit nicht die Gemeinschaftstreuen
zum Frevel sich wenden.

Der Frevler kann kurz wie das Gras sprossen, der Gemeinschaftstreue wächst wie die Libanonzeder dauernd Ps 92, 8. 13, hat ewigen Bestand Ps 37, 29; 112, 3. 4. 9.

Solche Erklärung genügte in normalen Zeiten. Darüber hinaus blieb die Auffassung von schicksalwirkender Tat sogar unbestritten,

als Israel den Untergang seiner Staatlichkeit, das Exil und die nachfolgende Fremdherrschaft erleben mußte und im Innern die sozialen Spannungen so stark wurden, daß „das Blut Gemeinschaftstreuer unschuldig vergossen" wurde (Thr 4, 13 vgl. Jes 57, 1 f.), – wobei doch der Guttat-Heil-Zusammenhang im Leben bestimmter Menschen nicht mehr hergestellt werden konnte. Dennoch bleibt die Anschauung von schicksalbestimmter Tat, wie z. B. Tritojesaja erweist (57, 20; 58, 8. 10; 59, 2 ff. u. ö.), was man sich wohl nur aus dem Vorherrschen des kollektiven Zuges in ihr erklären kann.

Zu *durchgreifendem Zweifel an der Auffassung einer schicksalwirkenden Tatsphäre* kommt es in Israel erst da, wo die Skepsis Boden gewinnt. Es ist nicht verwunderlich, daß dies innerhalb der Tradition der Weisheit geschieht, hatte sie doch diese Auffassung am einseitigsten ausgeprägt. Besonders ist hier *Kohelet* zu nennen. 7, 15 klagt er:

Beides sah ich in den Tagen meiner Nichtigkeit,
es gibt den Gemeinschaftstreuen, der *in* seiner Gemeinschaftstreue zugrunde geht,
und es gibt den Frevler, der lange lebt *in* seiner Bosheit.

Ebenso 8, 14:

Es gibt etwas Eitles, was auf Erden geschieht,
es gibt Gemeinschaftstreue, zu denen gelangt die Entsprechnis des Werkes der Frevler,
es gibt Frevler, zu denen gelangt die Entsprechnis des Werkes der Gemeinschaftstreuen;
ich sprach: auch dies ist eitel . . .

Unter Rückgriff auf einen kultischen Katechismus[1] stellt 9, 1 f. fest:

Ich nahm[2] mir zu Herzen, zu erforschen alles,
was die Gemeinschaftstreuen und die Weisen und ihr Tun betrifft.
Siehe in der Hand Gottes[3] ist Liebe wie Haß,
nicht weiß der Mensch, was vor ihm liegt.
Alles wie allen – ein Geschick!
Für die Gemeinschaftstreuen und für die Frevler,
für den Guten und den Reinen und den Unreinen,
für den Opfernden und den Nichtopfernden –
wie der Gute, so der Sünder,
der Schwörende wie der, welcher den Schwur meidet.

Gerade diese Infragestellung, die an ein dem Tun entsprechendes Ergehen nicht mehr glauben kann, bestätigt doch wieder, welch unerhört breiten Raum die Auffassung von schicksalentscheidender Tat noch

[1] S. Galling (HAT) z. St.
[2] Streiche „denn alles dies" mit Galling.
[3] Nach Galling.

im damaligen Denken eingenommen hat, nicht nur im weisheitlichen, sondern, wie 9, 1 f. durch die Antithese zeigt, auch im kultischen Bereich. Die innerhalb dieser Auffassung für das Verhältnis von Tun und Ergehen kennzeichnende Präposition ב taucht 7, 15 noch auf und läßt den Widersinn der Erfahrung Kohelets deutlich hervortreten. In 8, 14 zeigt das Verb „gelangen", daß der Tat-Ergehen-Zusammenhang nach wie vor dingähnlich begriffen wird. Kohelet setzt an die Stelle der überkommenen Denkweise nicht eine „Vergeltungslehre", sondern er sieht Gottes Handeln als unbegreiflich willkürhaft an, das einmal dem, einmal jenem das Glück zuwendet und den Tun-Ergehen-Zusammenhang je nach Laune aufhebt.

Der *Hiobdialog* zeigt eine noch tiefgreifendere Erschütterung der Auffassung von schicksalwirkender Tatsphäre. Zwischen dem gemeinschaftstreuen Verhalten Hiobs und seinem unheilvollen Ergehen besteht ein unlösbarer Widerspruch. Er kann sich nicht mehr damit trösten, daß es sich hierbei nur um eine zeitweilige Verzögerung handelt, daß über kurz oder lang die Eigentlichkeit seines Tuns in einem entsprechenden Ergehen an den Tag kommt, weil er alles verloren hat. Nach seiner Meinung hat Jahwe den Tun-Ergehen-Zusammenhang geradezu in sein Gegenteil verkehrt 9, 20 ff.:

20 Wenn ich gemeinschaftstreu bin, bringt mir mein Mund Unheil (ירשיע),
bin ich makellos, so verkehrt er mich.
. . . . . .
22 Eins ist es! Darum sage ich,
Makellose wie Frevler vernichtet er.

Wie V. 22 zeigt, sieht Hiob diese Verkehrung der Guttat-Heil-Verhaftung vor allem in seinem persönlichen Mißgeschick, zieht aber daraus Folgerungen für das Handeln Jahwes überhaupt (vgl. V. 24). Auf ihn hat er es allerdings besonders abgesehen, er kümmert sich überhaupt nicht darum, welcher Art seine Tat ist, sondern sendet ihm aus freier Willkür Unheil, ob er gemeinschaftstreu oder frevelhaft handelt 10, 15 f.:

Wenn ich gefrevelt habe, wehe mir!
War ich aber gemeinschaftstreu, so erhebe ich auch nicht mein Haupt,
– gesättigt bin ich mit Schmach und getränkt[1] mit Elend; –
und höbe ich es, wie ein Löwe wolltest du mich jagen . . .

So weit geht Gottes Unwillen gegen Hiob: selbst wenn sich der Zusammenhang von Guttat und Ergehen an ihm selbsttätig erfüllen

[1] 1. prb. c. BH.

würde und seiner Gemeinschaftstreue ein „Erheben des Hauptes“ folgte, würde Gott kommen und diese Erfüllung wieder zerstören. Bis in Hiobs Frühzeit greift Gott zurück, um einen Ansatzpunkt für das Unheil, das er ihm senden will, zu finden 13, 26b:

Du lässest die Vergehen meiner Jugend mich in Besitz nehmen.

Deutlich werden hier die Taten dem Besitz gleichgestellt, nur daß ihnen eine Eigenwirksamkeit zukommt – genau nach der überkommenen Auffassung.

Was bleibt dem Menschen in solcher Lage zu tun übrig? Hiob sieht keinen anderen Ausweg, als den Versuch, Gott in einen Rechtsstreit hineinzuziehen. Dazu wird vermutlich die kultische Bußtradition benutzt[1], die von einem Rechten Gottes mit seinem Volk gewußt zu haben scheint[2], aber genau in ihr Gegenteil verkehrt. Er, der Mensch, hält sich im Grunde für gemeinschaftstreuer als Gott – so legen wenigstens die Freunde Hiobs Gedanken aus 4, 17; 15, 14; 25, 4 vgl. 34, 17. Hiob unternimmt den verzweifelten Versuch, die Guttat-Heil-Verhaftung seines Lebens gegen Gott zu behaupten 27, 5 f.:

Fern von mir sei, daß ich euch recht gebe,
bis ich verscheide, lasse ich meine Makellosigkeit nicht von mir weichen;
an meiner Gemeinschaftstreue halte ich fest und lasse sie nicht los,
mein Herz schmäht keinen meiner Tage.

Die früher von ihm getanen gemeinschaftstreuen Handlungen sind wie ein Besitz, über den er ein gewisses Verfügungsrecht hat. Solche Sätze zeigen, daß der Dialogdichter noch von der Auffassung schicksalwirkender Tatsphäre her denkt. Unverkennbar ist sie auch bei den Reden der Freunde Hiobs, etwa 4, 8 f.:

Soviel ich gesehen habe, die Frevel pflügen
und Unheil säen, die ernten es auch.
Durch den Odem Gottes verderben sie.

Von jener Voraussetzung her erklärt sich allein die Ansicht Bildads 8, 6, daß Jahwe über Hiob „erwachen“ werde, falls er sich demütigt, und „die Wohnstatt deiner Gemeinschaftstreue vollendet (שלם)“. (Vgl. weiter 5, 2 ff., besonders 6 f. 13; 8, 4; 11, 6. 20; 15, 20 ff.; 17, 9; 18, 7 ff.)

Von dieser Denkweise her ist auch die „Lösung“ am Ende des Dialogs zu verstehen:

---

[1] Der Aufnahme kultischer Traditionen im Hiobdialog müßte einmal nachgegangen werden, vgl. vorläufig Weiser, Hiob (ATD) S. 11 u. ö.
[2] Vgl. Würthwein ZThK 49 (1952), 1 ff.

48, 8 Willst du mein Recht brechen,
mich ins Unglück setzen (הרשיע), damit du (gemeinschaftstreu bleibst und) Bestand behältst (תצדק)?

Wenn Hiob das will, muß er die Fähigkeit haben, wie Gott in einer Theophanie zu erscheinen V. 9 ff. Ohne eine Ahnung von der Auffassung schicksalwirkender Tat zu haben, hat u. E. BUDDE hierfür die treffendste Erklärung gegeben: „Wer die höchste, wer dauernde Herrschaft üben will, muß gerecht sein. Ist Hiob Gott gegenüber gerecht, also gerechter als Gott, so muß sich das darin beweisen, daß er statt seiner die Weltregierung übernehmen und Gerechtigkeit üben kann"[1]. Für den Dichter ist Gemeinschaftstreue – wie wir besser statt „Gerechtigkeit" sagen – und Stärke untrennbar eins, selbst für Gott gilt diese Guttat-Kraft-Verhaftung. Weil Gott der Mächtige ist, darum muß er auch in seiner Gemeinschaftstreue untadelig gewesen sein. Wäre er dies nicht, so wären er und seine Welt schon längst vergangen. Hiob dagegen reicht, obwohl er sich keiner Verfehlung bewußt ist, an die Gemeinschaftstreue Gottes nicht heran, sonst müßte er stärker sein als Gott. Das ist ein wesentlicher Teil der Antwort, welche der Dialogdichter gibt. Sie durchbricht die Auffassung schicksalentscheidender Tatsphäre nicht grundsätzlich[2], stößt aber zu dem Glauben durch, daß Jahwes Tun in gewissen Fällen jenseits dessen stehen kann, was Menschen als Vollendung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs postulieren, Gottes Handeln setzt sich über alle Dogmen und jegliches Seinsverständnis u. U. hinweg. Damit wird es nicht zur Willkür, aber dem Menschen mangelt die Weisheit, diese Ausnahmen zu begründen oder auch nur zu begreifen.

In den späten alttestamentlichen Schriften Kohelet und Hiob zeigt sich also wohl eine *Erschütterung der Auffassung schicksalwirkender Tat,* aber *kein grundsätzlicher Durchbruch zu einem anderen Denkschema.* Noch weniger kann davon in der jüngsten Schrift des Alten Testamentes, dem Danielbuch, die Rede sein[3]. Selbst im spätjüdischen Schrifttum ist an einer ganzen Reihe von Stellen der Gedanke unverkennbar, daß der Mensch sein Ergehen durch seine eigene Tat selbstwirkend bestimmt[4]. Im Neuen Testament scheint diese uralte

[1] Hiob (HKAT²) S. 268 f.

[2] Die Meinung, daß im Buch Hiob das Dogma von der doppelten Vergeltung der Angriffspunkt sei – WEISER a.a.O. S. 10; vgl. HÖLSCHER, Hiob (HAT) S. 6 f. –, erledigt sich nach dem bisher Ausgeführten von selbst.

[3] Vgl. 9, 14. 16. 24 u. ö. – 4, 24 ist von der Möglichkeit die Rede, durch Wohltat die eigene Sünde zu „brechen" – hier ist die Sünde durchaus als dingähnlich gedacht, wenngleich nicht mehr als Schicksal –, man kann ihr als Mensch entgegenwirken.

[4] Z. B. syrBaruch 2, 2; 4. Esra 7, 25. 35 (vgl. Apok 14, 13); 9, 17; Sir 7, 1–3; 20, 25 ff.; 27, 8 ff.; Manual of Discipline II, 17; VIII, 6f.; X, 18; XI, 2.

Vorstellung noch bei *Paulus* zum Vorschein zu kommen, worauf SCHLIER ohne Kenntnis der alttestamentlichen Vorgeschichte verschiedentlich hingewiesen hat. So zeigt Röm 5, 21: „Die Sünde trägt in sich den Tod, sie hat ihn bei sich als das, worin sie ‚lebt', und also als das, worin ihr ‚Leben' erfahren wird . . . im Tode setzt sich die Sünde in einem ganz realen Sinn im Dasein durch"[1] vgl. 6, 21–23. Die Erkenntnis, daß das menschliche Dasein nicht allein im Diesseits, sondern auch im eschatologischen Gericht gemäß seiner Taten von Gott heil- oder unheilvoll gestaltet wird, zieht keineswegs notwendig eine Vergeltungslehre nach sich, wie auf den ersten Blick scheinen möchte, sondern kann ebenso von der Auffassung schicksalwirkender Tat her begriffen werden 2. Kor 5, 10. Nach 1. Kor 3, 10 ff. wird das schlechte Ergon vom Christen im Gericht gleichsam „abgetrennt", so daß er „wie durchs Feuer" gerettet wird. Gal 6, 8–9 endlich wird das Verhältnis von Tun und Ergehen durch das alttestamentliche Schema von Saat und Ernte beschrieben[2].

Diese kurzen Hinweise auf die Nachgeschichte der Auffassung von schicksalbestimmender Tatsphäre sollen hier genügen. Sie sollen im Rahmen dieser Untersuchung nur erweisen, daß diese eigenartige Denkweise nicht unvermittelt verschwindet, sondern eine verzweigte und problemreiche Nachwirkung gehabt hat.

VII

Wir haben versucht, die eigentümliche israelitische Auffassung schicksalwirkender Tat im Alten Testament aufzuweisen und ihre Geschichte zu verfolgen. Nirgends bot sich ein Anhalt, von einer Vergeltungslehre zu sprechen. Um so dringlicher erhebt sich nun die Frage, *wieso die alttestamentliche Wissenschaft in den letzten Jahrhunderten einmütig und unbedenklich dieser Mißdeutung verfallen* ist. Die Antwort ist schnell zu finden, wenn man die *Septuaginta* in die Untersuchung einbezieht. Hier tritt mit aller wünschenswerten Deutlichkeit eine ausgeprägte und folgerichtige Vergeltungslehre zutage, in den später übersetzten Schriften noch deutlicher als in den früheren. So wird das für die Auffassung von schicksalbestimmender Tat kennzeichnende Wort השיב „zurückwenden" in den Geschichtsbüchern

[1] SCHLIER, ThW II S. 494.

[2] SCHLIER, Galater (in Meyers Krit.-exeg. Kommentar über das Neue Testament[10]) S. 204: Gottes Richtertum besteht darin, „daß er auf das Gesetz von Saat und Ernte achtet . . . Gott läßt den Menschen in seinen Taten sich sein Geschick selbst besorgen".

noch zutreffend mit *ἀπο-* oder *ἐπιστρέφω* wiedergegeben Ri 9, 56 f.; 1. Reg 26, 23; 3. Reg 2, 32 f.[1]; in den späteren Teilen dagegen wird (*ἀντ-*) *ἀποδίδωμι* „vergelten" als Übersetzung benutzt *ψ* 27, 4; 78, 12; Prov 24, 12; Hos 12, 3. 15. Das gleiche Wort wird schon in den älteren Teilen als Übersetzung für den Begriff שלם verwandt, der eigentlich „vollenden" meint Ri 1, 7; 2. Reg 3, 39; 4. Reg 9, 26; *ψ* 30, 24; 61, 13; 137, 8; Prov 25, 21 f.; Hos 9, 7. Wo diese Wiedergabe durch den Satzbau unmöglich ist, umschreiben die Übersetzer Prov 11, 31. *ἀνταπόδοσις* wird *ψ* 18, 12 für עקב „Folge, Ergebnis" benutzt. Sogar פקד „heimsuchen" kann Ex 20, 5 durch *ἀποδίδωμι* übersetzt werden. Sonst verwendet die Septuaginta für פקד, wenn es ein heilvolles Handeln meint, *ἐπισκέπτομαι ψ* 88, 33; 105, 4; wo es ein unheilvolles Geschehen begreift, *ἐκδικέω* 1. Reg 15, 2; Hos 4, 9; 9, 7; 12, 3 – ein gleichbedeutendes Äquivalent steht ihr also nicht zur Verfügung.

Schon diese Beispiele zeigen, daß die Übersetzer die alte Auffassung nicht mehr verstanden. Ihr Mißverständnis wird auch darin deutlich, daß die Doppelsinnigkeit der in der Auffassung von schicksalwirkender Tat verwurzelten Wörter[2] für sie unübersetzbar wird. In dem für den Sinn von צדקה als Gemeinschaftstreue und Heil so bezeichnenden Spruch Spr 21, 21[3] läßt die Septuaginta einfach das zweite צדקה aus. Statt 1. Sam 24, 10 „David sucht dein Böses (= Unheil)" übersetzt sie „David sucht deine Seele". Ähnliche Sinnwandlungen sind häufig, z. B. 1. Sam 14, 47; Gen 30, 33; Hos 7, 1[4]. Manchmal führt sie erklärende Zusätze ein z. B. Hi 27, 7 – Prov 11, 21 b sei im Wortlaut angeführt: „Wer Gerechtigkeit sät, empfängt sicheren Lohn", der masoretische Text dagegen lautet: „Der Same der Gemeinschaftstreuen wird gerettet". Hier hat die Septuaginta zwar das Stichwort aufgenommen („Same-säen"), aber im übrigen einen anderen Sinn in den Vers hineingelegt, indem sie das Wort Lohn einführte.

Das Wort „Lohn" ist überhaupt für die Septuaginta kennzeichnend. Sie fügt es an einer Reihe von Stellen ein, an denen es im hebräischen Text keinen Platz hatte. Hes 27, 33 MT klagen die Seeleute über den Untergang von Tyrus:

Als deine Ware aus dem Meer heraufstieg, sättigtest du viele Völker...

Die Septuaginta fügt zuvor ein: „Welchen Lohn fandest du vom Meer . . .?" Sir 11, 22 lautet im Hebräischen:

---

[1] 2, 33 erscheint allerdings schon das Passiv *ἐπεστράφη* für das Aktiv im Hebräischen: „es kehre zurück ihr Blut auf sein Haupt".

[2] S. o. S. 28 ff.

[3] S. o. S. 27. [4] S. o. S. 27 A. 1, S. 24, S. 12.

Der Segen Gottes liegt auf dem Losteil der Gemeinschaftstreuen.

In der griechischen Übersetzung heißt es dagegen: „Das Wohlgefallen Gottes liegt im Lohn der Frommen". Prov 17, 8 macht sie die gleiche Einfügung[1].

In der Septuaginta ist die Auffassung von schicksalentscheidender Tatsphäre an den meisten Stellen, wo sie im masoretischen Text eindeutig zu erkennen ist, unkenntlich geworden. Die Übersetzer haben eine eigene, andersgerichtete Tendenz. Das zeigt sich auch in der Übersetzung von (ה)צדק durch *δικαιοσύνη*, – damit wird in den betreffenden Aussagen der Gedanke einer Norm vorherrschend, der dem hebräischen Wort fremd ist[2]. Und die gleichlaufende Übersetzung verschiedener hebräischer Wörter, die „Frevel" meinen, durch *ἀδικία*[3] oder *ἀνομία*[4] wie die Wiedergabe von „Rache" (נקם) durch *δίκη*[5] – damit taucht zum erstenmal ein Wort für „Strafe" im Alten Testament auf! – ergänzen diese Beobachtungen dahin, daß jetzt das Verhalten Gottes zum Menschen und der Zusammenhang zwischen menschlichem Tun und Ergehen juristisch verstanden wird. Hier, *in der Septuaginta wird die Religion in Rechtsbegriffe gefaßt,* nicht schon im Alten Testament[6]!

VIII

Zum Abschluß der Untersuchung soll noch darauf hingewiesen werden, daß das behandelte Problem auch eine *religionsgeschichtliche* Seite hat. Die Überzeugung, daß Guttat und Heil, Frevel und Unheil für den Täter identisch sind, scheint allen primitiven Völkern gemeinsam zu sein[7]. Bekanntlich ist es althellenische Anschauung, daß

---

[1] Vgl. ThW IV S. 701 A. 4.

[2] Diss. S. 70 ff.

[3] Für עון Hos 7, 1; für המס Ri 9, 24; weitere Beispiele ThW I, 153 f.

[4] Jes 5, 7 sogar für „Blutvergießen"; weitere Beispiele ThW IV, 1078.

[5] Z. B. Dt 32, 41. 43.

[6] Die LXX steht mit dieser Umgestaltung der alttestamentlichen Religion nicht allein, sondern in einem breiten Strom zumindest des hellenistischen Judentums. So spricht Sap Sal z. B. 2, 22 davon, daß die Gottlosen nicht einen Lohn der Herrlichkeit erhofften; 5, 15 heißt es, daß die Gerechten ewig leben und im Herrn ihr Lohn ist vgl. 10, 17. Noch auffallender ist, daß *δίκη* bei Josephus, in der Sap und im 4. Makk als Hypostase erscheint, bei Philo sogar als *πάρεδρος Διός* (Belege ThW II, 183). Dieser Begrifflichkeit und ihrer Bedeutung für die jüdisch-hellenistische Theologie und Philosophie nachzugehen, ist hier nicht der Ort.

[7] Würthwein, ThW IV, 710 spricht im Anschluß an Pedersen von einer „von dem tiefen Optimismus der Naturvölker geprägten Vorstellung".

der sittlich guten Tat notwendig die Glückseligkeit folgt, der Lohngedanke taucht wie im Alten Testament nur gelegentlich und ohne grundsätzliche Bedeutung auf[1]. Dem alttestamentlichen Tatbestand noch näher kommt die babylonische religiöse Vorstellung, die sich u. a. darin äußert, daß manche Wörter für „Sünde" auch in der Bedeutung „Seuche, Siechtum" vorkommen[2].

Für eine vergleichende Übersicht dieser Betrachtungsweisen müßte noch sehr viel Vorarbeit geleistet werden. Es soll hier nur vor einer allzuschnellen Gleichsetzung gewarnt werden. Der Gefahr ist z. B. Pedersen in seinem sonst so verdienstvollen Werk über Israel[3] erlegen. Er sieht richtig, wie zwischen „Gerechtigkeit" und Gesundheit, zwischen Übeltat und Unheil im Alten Testament enge Zusammenhänge bestehen, deutet aber nun beides von einem aus anderen Religionen bekannten Seelengedanken her. Nach ihm ist im Alten Testament „justice (= צדק) . . . the mental quality on the strength of which peace is maintained; therefore it is at the same time the kernel of peace and blessing" (S. 336). Ebenso wird אמת/אמונה erklärt: „Truth is more strongly centred in the inner soul than ‚justice', both of them denoting the firm construction on the soul . . . and both denoting their outward realization" (S. 347)[4]. תם / תמים meint ebenso „integrity as a quality of soul" (S. 359). Die Tat überhaupt ist „not something sent away from the soul in order to make a result outside it. Result as well as action is the direct expression of the peculiar characteristics and power of the soul" (S. 361). Entsprechend wird die Übeltat gedeutet. Wer lügt, verfehlt seine Seele (S. 412), ebenso bedeutet Sünde (חטאת, עון, פשע) Zerstörung der seelischen Totalität (S. 414), die Übeltat wird einmal ausbrechen und wie ein Gift den Täter und seine Familie zerstören. „The absolutely wicked deed can only spring from a degenerate soul and must itself complete the ruin of the soul in question" (S. 421 f.). Pedersen hat diese Auslegung sehr eindrucksvoll und geschlossen in der Behandlung der einschlägigen Begriffe durchgeführt. Obwohl sie der Guttat-Heil-Verhaftung und der Sünde-Unheil-Verhaftung sehr viel mehr gerecht wird als die landläufige Vergeltungstheorie, hat sie darin ihre Schwäche, daß die zugrunde liegende Seelenvorstellung nirgends im Alten Testament

---

[1] ThW IV S. 700, 10 ff. 708.

[2] ThW IV, 1085, vgl. dort (Z. 34 ff.) das Zitat: „Meine Sünden ließ er vom Winde forttragen . . . ich möge meine Schlechtigkeit abstreifen, der Vogel sie zum Himmel hinauftragen".

[3] Israel, its Life and Culture I/II (1926).

[4] Ebenso Mowinkel, Psalmenstudien II: Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie 1922 S. 70. 156 A. 166 ff. 300 über צדקה.

in solcher Gewichtigkeit zu erkennen ist. Vor allem widerstreitet sie der Auffassung, daß die Tat eine Sphäre um den Menschen bildet, was oben aus zahlreichen Belegen gefolgert werden mußte. Die Auffassung von schicksalwirkender Tat ist also nicht in jeder Beziehung dem gleich, was sich sonst an Gedanken über eine Zusammengehörigkeit von Tun und Ergehen bei Naturvölkern findet.

Das gilt selbst für das, was sich an Verwandtem in den Kulturen und Religionen des alten Orients zeigt. Hier ist es zwar allgemeine Überzeugung, daß Tat und Ergehen des Menschen zusammengehören; auf die Doppelsinnigkeit babylonischer Worte in bezug auf Frevel und Unheil wurde schon hingewiesen, in Gebeten und Hymnen wird der Zusammenhang beider an einzelnen Beispielen entfaltet[1]; der Ägypter scheint z. B. in dem Wort Maat einen Ausdruck zu haben, der sowohl „Wahrheit, Gerechtigkeit" wie „Heil" umspannt[2]. Doch kommt sowohl *in Ägypten wie in Babylonien* ein Umstand hinzu, der *diese Auffassung eines Tun-Ergehen-Zusammenhanges von der israelitischen trennt: die Magie,* mit ihrer Hilfe kann sich der Mensch jederzeit dem Bannkreis seiner Übeltat entziehen[3]. Davon, daß menschliche Tat „Schicksal" wirkt, kann hier also wohl schwerlich die Rede sein. Noch ein anderes muß beim Vergleich mit dem Alten Testament hervorgehoben werden: die *verschieden ausgerichteten Einwirkungen der vielfältigen Götter und Dämonen,* die zum großen Teil das menschliche Ergehen ohne Rücksicht auf die menschliche Tat beeinflussen[4]. Beide, Magie und Vielgötterei, spielen im israelitischen Glauben keine Rolle, weil der Israelit im Blick auf sein eigenes Geschick und auf das seines Volkes sich allein von Jahwe abhängig wußte, von diesem aber schlechthin. Allein der „existentielle" Monotheismus scheint die folgerichtige Ausprägung der Auffassung von schicksalwirkender Tat auf

---

[1] Vgl. z. B. das Ende der 2. und den Beginn der 3. Tafel im šamaš-Hymnus, J. B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament (= ANET), Princeton 1950 S. 388 f. = Lehmann-Haas, Textbuch zur Religionsgeschichte[2] 1922 S. 309.

[2] Vgl. „Sprich *m' 't,* tue *m' 't,* denn sie ist groß und gewaltig und dauert" als „schönes Wort aus dem Munde des Re" bei Erman, Die Literatur der Ägypter S. 173; weitere Beispiele bei Ringren, Word and Wisdom 1947 S. 45 ff.

[3] Vgl. für das Babylonische das große Beschwörungsformular *Šurpu* bei Lehmann-Haas a.a.O. S. 317 ff. Der Ägypter hat es nicht weniger einfach; durch das Bekenntnis, keine Sünde getan zu haben, ist er aller Sünde ledig. Das Bekenntnis selbst hat magische Kraft, siehe Junker, Die Pyramidenzeit 1950 S. 91. 96.

[4] Die babylonischen Götter legen am Neujahrstag schon im voraus das Schicksal fest vgl. *Enuma eliš* III, 47 ANET S. 64; Hymnus an Ištar Z. 14 ANET S. 383. – Die Krankheiten haben nach dem Glauben des Babyloniers ihre eigenen Dämonen, die sie verursachen vgl. ANET S. 436 f. = Lehmann-Haas a.a.O. S. 315.

dem Boden des alten Orients möglich gemacht zu haben. Damit hängt wohl aufs engste zusammen, daß allein in Israel sich ein geschichtlich bestimmtes Denken geformt hat; denn *wo die menschliche Tat schicksalbestimmend wird, kann menschliches Tun und Erleiden nicht mehr naturhaft verstanden werden.* Hier wird – wie sonst nirgends im alten Orient – die Freiheit des Menschen herausgestellt, wenn auch eine zusammenfassende Vokabel dafür fehlt. – Solchen Zusammenhängen müßte freilich auf breiterer Ebene nachgegangen werden, um sie zur Sicherheit zu erheben.

Wir haben versucht, in der ganzen Breite des alttestamentlichen Schrifttums eine Auffassung von schicksalwirkender Tat nachzuweisen[1]. Der Blick auf die Septuaginta zeigte, daß hier erst eine Vergeltungstheologie beginnt; ein kurzer religionsgeschichtlicher Exkurs ließ vermuten, daß Israel mit der folgerichtigen Ausprägung dieser Auffassung im alten Orient allein steht. Die Untersuchung könnte damit den Anschein erwecken, als ob hierdurch eine alttestamentliche Theologie in nuce gegeben sei. Demgegenüber soll zum Schluß nochmal betont werden, daß die Auffassung einer schicksalwirkenden Tatsphäre zwar einen wichtigen Punkt, aber doch nur einen Ausschnitt des religiösen Denkens des alten Israel darstellt; für den Israeliten so entscheidende Überlieferungen wie die Erwählungstraditionen, der Glaube an das Wirken des Wortes Jahwes, der Bundesgedanke und die Gesetzestheologie sind damit noch nicht berührt. – Von dem Aufweis jener Auffassung aus wäre noch in vielen Richtungen weiter zu fragen; offen bleibt z. B., wieweit Guttaten in einer „Natur" des Menschen gründen, wieweit sie selbst wieder Gottes Gaben sind. Entspringt andererseits die Freveltat bloß den Gelüsten des menschlichen Herzens oder stammt sie letzten Endes von überpersönlichen Kräften des Nichtigen her? Welchen Bezug hat die Vollendung schicksalwirkender Tat, über der Jahwe wacht, zum ausgezeichneten Handeln Jahwes im Kultus oder im eschatologischen Gericht?

---

[1] Der Aufweis dieser Auffassung ist keineswegs nur für den engen Bereich der alttestamentlichen Theologie von Belang, sondern hat seine Auswirkung bis hinein in zahlreiche Fragen der Textkritik, wie oben an einer Reihe von Anmerkungen gezeigt wurde.

Die geistesgeschichtliche Einordnung der Reformation[1]

Von Hanns Rückert

Wie die Reformation in die Geistesgeschichte einzuordnen sei – diese Frage ist erst für unsere Generation zu einem Problem geworden. Für die Geschichtsansicht des 19. Jahrhunderts schien sich die Antwort von selbst zu verstehen. Es galt als ausgemacht, daß sich in der Reformation die Überwindung des Mittelalters und der Durchbruch der Neuzeit vollziehe. Mit dieser communis opinio verbanden sich jedoch zwei ganz verschiedene, ja entgegengesetzte Wertungen der Reformation, des Mittelalters und der Neuzeit. Ihr Auseinandertreten ist angelegt in dem Gegenüber des idealistischen und des romantischen Geschichtsbildes, das H. Bornkamm in seinem Buch: „Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte"[2] herausgearbeitet hat und das an Hegel einerseits, Novalis anderseits anschaulich wird.

Für Hegel stehen die Errungenschaften der Reformation, wie er sie sieht, nicht nur unter *dem* positiven Vorzeichen, das seine Geschichtsphilosophie *allen* Schritten der geschichtlichen Entwicklung vorzusetzen vermag, sondern sie bekommen bei ihm einen besonderen, epochalen Akzent. Er faßt sie zusammen in dem Begriff der Subjektivität und will damit das wiedergeben, was bei Luther „Glaube" heißt, den jeder selbst und für sich allein aufbringen muß. „*Seine* Empfindung, *sein* Glaube, schlechthin das *Seinige* ist gefordert, seine Subjektivität, die innerste Gewißheit seiner selbst; nur diese kann wahrhaft in Betracht kommen in Beziehung auf Gott." Indem die Subjektivität den Geist der Wahrheit in sich aufnimmt und in sich

---

[1] Vortrag, gehalten am Dies universitatis in Tübingen 7. 12. 1954.

[2] Gütersloh 1954. Dem zweiten Teil dieses Buches („Texte") sind auch im folgenden die Zitate aus Hegel, Novalis, Harnack und Troeltsch entnommen. Sie lassen sich von dort aus leicht in den Originalwerken nachschlagen.

wohnen läßt, kommt sie zu sich selbst in ihrer Wahrheit, und d. h. wird sie frei. „Das ist der wesentliche Inhalt der Reformation: der Mensch ist durch sich selbst bestimmt, frei zu sein.“ Indem Hegel die Botschaft der Reformation in diesem Sinne interpretiert, macht er sie zur Entdeckerin der zentralen idealistischen Wahrheit und damit zu einer neuen, letzten Stufe in der geschichtlichen Selbstentfaltung des absoluten Geistes. Mit ihr bricht die Kurve um zu einem steilen Aufstieg dem Kulminationspunkt entgegen, und in der durch sie eingeleiteten Entwicklung versteht Hegel sich selbst und das eigene philosophische Bemühen. Mit der Reformation „ist das neue, das letzte Panier aufgetan, um welches die Völker sich sammeln, die Fahne des freien Geistes, der bei sich selbst ist und zwar in der Wahrheit ist und nur in ihr bei sich selbst ist. Dies ist die Fahne, unter der wir dienen und die wir tragen. Die Zeit von da bis zu uns hat kein anderes Werk zu tun gehabt und zu tun, als dieses Prinzip in die Welt hineinzubilden.“

Auch Novalis weiß es nicht anders, als daß die Wurzeln der eigenen, neuzeitlichen Gegenwart in der Reformation liegen. Aber wie dieser Gegenwart, so steht er auch der Bewegung, durch die sie heraufgeführt wurde, mit herber Kritik gegenüber. Der große Irrtum der Protestanten besteht darin, daß sie die Einheit der Christenheit zerstörten, in der die Einheit Europas, die Herrschaft des Sinns für das Unsichtbare und damit das Heil der abendländischen Menschheit verfaßt war. „Sie trennten das Untrennbare, teilten die unteilbare Kirche und rissen sich frevelnd aus dem allgemeinen christlichen Verein, durch welchen und in welchem allein die echte, dauernde Wiedergeburt möglich war.“ „Mit der Reformation wars um die Christenheit getan. Von nun an war keine mehr vorhanden“, sondern es gab und gibt nur noch sektiererisch gegeneinander abgeschlossene Konfessionen, von denen die protestantische noch besonders durch das Landeskirchentum gekennzeichnet ist, das „irreligiöserweise die Religion in Staatsgrenzen einschloß und den Grund legte zur allmählichen Untergrabung des religiösen kosmopolitischen Interesses“.

Zugleich aber zieht Novalis die direkte Linie von der Reformation zur Aufklärung, jener eigentlichen Feindin der Romantik, die den Mord an der Seele Europas vollstreckt hat. Schon in Luthers Biblizismus ist „der christliche Geist verkannt“ und ein neuer Buchstabe eingeführt, wo doch „nichts die Irritabilität des religiösen Sinns so vernichtet wie der Buchstabe“ und durch ihn „dem heiligen Geist die freie Belebung, Eindringung und Offenbarung unendlich erschwert“ wird. Mit diesem Biblizismus begann der „auszehrende

Einfluß" der philologischen Wissenschaft auf die Religions-Angelegenheiten, eine Szientifizierung des Geistes, die sich noch verheerender in der Rolle auswirkte, zu der die Philosophie dank der von der Reformation vorgenommenen Trennung von Glauben und Wissen entartete. „Je mehr sich die Geschichte der europäischen Menschheit dem Zeitraum der triumphierenden Gelehrsamkeit näherte", desto mehr „suchte man den Grund der allgemeinen Stockung im Glauben und hoffte, sie durch das durchdringende Wissen zu beheben." „Das Resultat der modernen Denkungsart nannte man Philosophie und rechnete alles dazu, was dem Alten entgegen war, vorzüglich also jeden Einfall gegen die Religion", und „der Religionshaß dehnte sich sehr natürlich und folgerichtig auf alle Gegenstände des Enthusiasmus aus, verketzerte Phantasie und Gefühl, Sittlichkeit und Kunstliebe, Zukunft und Vorzeit, setzte den Menschen in der Reihe der Naturwesen mit Not oben an und machte die unendliche schöpferische Musik des Weltalls zum einförmigen Klappern einer ungeheuren Mühle, die vom Strom des Zufalls getrieben und auf ihm schwimmend, eine Mühle an sich, ohne Baumeister und Müller, und eigentlich ein echtes Perpetuum mobile, eine sich selbst mahlende Mühle sei." So steht bei Novalis die Reformation am Anfang der Geschichte des modernen Unglaubens, die „der Schlüssel" ist „zu allen ungeheuren Phänomenen der neueren Zeit".

In diesen beiden Geschichtsaspekten Hegels und Novalis' ist der Gegensatz vorgebildet, in den im 19. Jahrhundert das protestantische und das katholische Geschichtsbewußtsein auseinandertreten. Dabei haben sich beide Konzeptionen die Vergröberungen und Simplifikationen gefallen lassen müssen, die bei derartigen Popularisierungen unvermeidlich sind. Novalis' Schrift „Die Christenheit oder Europa" mußte anders wirken, als sie gemeint war, schon allein deswegen, weil zwischen ihrer Abfassung 1799 und ihrer Veröffentlichung durch Friedrich Schlegel 27 Jahre liegen, in denen die romantische Bewegung alt geworden war und sich die ganze Welt um sie herum wesentlich verändert hatte. Nur so konnte die Schrift, in der die geschichtliche Betrachtung nur Unterbau war für die Zukunftsvision einer aus romantischem Geist geborenen, neuen, überkonfessionellen Christenheit, verstanden werden im Sinn der katholisierenden Tendenz, die in den zahlreichen Konversionen der Spätromantik zutage tritt, und als Programm eines romantisierenden Katholizismus ausgesprochen ultramontaner Prägung, der sich in einer Restauration des Mittelalters zur Ausscheidung aller aufgeklärten und idealistischen Elemente entschließt, für den das Wort „Modernismus" zum Namen

einer Häresie wird und der sich zugleich mit alledem seines unvereinbaren Gegensatzes gegen den Protestantismus wieder bewußt wird.

Ich meine nicht, den Katholizismus des 19. Jahrhunderts erschöpfend zu charakterisieren, indem ich die restaurativ-mittelalterliche Tendenz und die bewußte Antithese gegen den modernen Geist an ihm hervorhebe. Aber daß sie an seiner Wiege gestanden haben, daß aus ihnen die Kraft hervorgeht für die höchst imposante Bewegung der Konzentration, die die Signatur der katholischen Entwicklung im 19. Jahrhundert ist, daß sie eine wesentliche Komponente bleiben in dem Bild, das der Katholizismus zum mindesten bis 1914 bietet – das wird man zugestehen. Und bis auf den heutigen Tag ist wenigstens das katholische Geschichtsbewußtsein von ihnen bestimmt: Das Mittelalter mit seiner kirchlichen und kulturellen Einheit, mit seinen den einzelnen in sich bergenden großen und starken Gemeinschaftsbildungen, mit seinen organisch gewachsenen und festgefügten Ordnungen, mit seinen unangreifbaren Autoritäten und seiner Tradition, die reich genug ist, um Freiheit zu lassen, und eindeutig genug, um eine echte Bindung zu geben – das war die klassische Zeit nicht nur der Kirche, sondern des Abendlandes. Ihr Ende fällt zusammen mit dem Beginn des großen Abfalls, der Rebellion der Menschheit gegen Gott, die immer tiefer in das Chaos und in die Heillosigkeit hineingeführt hat. Rettung für den Menschen und seine aus den Fugen gegangene Welt gibt es nur, wenn es gelingt, die mittelalterlichen Werte und Überlieferungen wieder verbindlich zu machen. Dieses Geschichtsbewußtsein stand und steht im Verhältnis wechselseitiger Stützung mit dem dogmatischen Urteil der katholischen Kirche über die Reformation, wenigstens solange und soweit sich der Satz halten läßt, daß die Reformation das Ende des Mittelalters und der Beginn der Neuzeit ist. Wenn diese geschichtliche Einordnung der Reformation richtig ist, dann ist es für die katholische Sicht kein Wunder, daß aus der großen Häresie das große Unheil entstand. Im Rahmen dieser Sicht bedeutet also der Satz, daß die Reformation als die Geburtsstunde der Moderne anzusehen sei, zugleich die Verurteilung der Reformation *und* die Verurteilung der Moderne.

Auch der deutsche Idealismus mußte erst zusammenbrechen in der Selbstauflösung, der er im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts verfiel, ehe Hegels Geschichtsschau sich abflachen konnte zur Selbstrechtfertigung eines Protestantismus, den man mit Recht als „Kulturprotestantismus“ charakterisiert. Was Hegel die Subjektivität genannt hat und was ja ohne den Komplementbegriff des Objektiven, des substantiellen Inhalts gar nicht bestimmt werden kann, löst sich

auf in einen Subjektivismus, der nur noch das Kriterium der Wahrhaftigkeit kennt, das Gegenüber einer verpflichtenden Wahrheit aber nicht mehr darzustellen vermag, und gerade dafür beruft er sich auf Luthers Rede vom Glauben, vom Gewissen und von der christlichen Freiheit. Schon damit, aber weit darüber hinaus fühlt sich dieser Protestantismus mit Emphase als modern, als Potenz des neuzeitlichen Geisteslebens, mit dem er ja auch durch sein Eingehen auf Aufklärung, Idealismus und Romantik tief verflochten ist. Er teilt den Glauben an die mit der Aufklärung eingeleitete Höherentwicklung der Menschheit und setzt seinen Ehrgeiz darein, an ihr womöglich auf allen Lebensgebieten und womöglich führend mitzuarbeiten. Von dieser Höhe sieht er mit Verachtung hinunter auf das finstere Mittelalter mit seiner Autoritätsgläubigkeit, seiner Entmündigung des einzelnen durch die Kirche, seiner Bindung an die Überlieferung, und mit alledem weiß er sich als der echte Erbe der Reformation; denn sie ist es ja, die das Mittelalter überwunden und dem neuzeitlichen Denken zum Durchbruch verholfen hat.

Wieder möchte ich nicht dahin mißverstanden werden, als wäre dieser Kulturprotestantismus der ganze Protestantismus des 19. Jahrhunderts. Vielleicht ist die evangelische Kirche der Zeit bis 1914 durch ihn noch weniger in ihrer ganzen Breite und vor allem in ihrer eigentlichen Substanz gekennzeichnet als die katholische Kirche dieser Zeit durch die restaurativ-mittelalterliche Komponente. Aber wieder gilt auch hier: die Existenz dieses Kulturprotestantismus ist ein hervorstechender Zug im geschichtlichen Bilde, und das auf dieser Linie entwickelte Geschichtsbewußtsein ist eine starke Macht in der breiten protestantischen Bildungsschicht – darf man sagen: gewesen? In seinem Rahmen stützen sich wieder gegenseitig das Ja zum reformatorischen Erbe und das – wie immer begrenzte – Ja zum Ansatz des neuzeitlichen Denkens, solange der Satz gilt, daß die Reformation der Durchbruch der Neuzeit ist.

Aber gerade dieser Satz, der beiden Geschichtsbildern zugrunde liegt, wird schon lange, schon seit dem Ende des 19. und dem Beginn des 20. Jahrhunderts in Zweifel gezogen, ja bestritten. Und seitdem ist die geistesgeschichtliche Einordnung der Reformation ein Problem.

Es war natürlich auch schon vorher, auch schon im Rahmen der traditionellen Schau gesehen worden, daß der Anbruch der neuen Epoche die historische Kontinuität mit der mittelalterlichen Welt nicht ausschließt, und man hatte da und dort auf die Linien hingewiesen, durch die beide zusammenhängen. Bei A. Harnack und W. Dilthey verdichten sich diese Wahrnehmungen zu dem Urteil, daß in

der Reformation zwar viel Mittelalterliches stecke, das Schwergewicht jedoch eindeutig auf ihren unmittelalterlichen Gehalten liege, wobei freilich Harnack nicht so sehr vorwärts auf das Neuzeitliche, sondern rückwärts auf die Erneuerung des Paulinismus und die Vollstreckung des von Augustin hinterlassenen Testaments blickt. Dadurch bekommen schon seine Hinweise auf den Zusammenhang der Reformation mit dem Mittelalter einen eigentümlich vollen Klang. „Es ist eine ganz einseitige, ja sträflich abstrakte Betrachtung Luthers, die in ihm den Mann der neuen Zeit, den Helden eines heraufsteigenden Zeitalters oder den Schöpfer des modernen Geistes feiert. Will man solche Helden erblicken, so muß man zu Erasmus und Genossen oder zu Männern wie Denk, Franck, Servede und Bruno gehen. In der Peripherie seines Daseins, ja auch in manchen Tiefen seines Wesens war Luther eine altkatholisch-mittelalterliche Erscheinung.“ Aber dann hat doch erst E. Troeltsch auf dieser Entwicklungslinie der historischen Forschung den entscheidenden Schritt vollzogen und die meisterhafte Formulierung geprägt: „Der Protestantismus ist *zunächst* in seinen wesentlichen Grundzügen und Ausprägungen eine Umformung der mittelalterlichen Idee, und das Unmittelalterliche, Moderne, das in ihm unleugbar bedeutsam enthalten ist, kommt als Modernes erst voll in Betracht, nachdem die erste und klassische Form des Protestantismus zerbrochen oder zerfallen war.“ Dieser Satz wird von Troeltsch als grundlegend bezeichnet und als Voraussetzung für jedes historische Verständnis des Protestantismus. Damit rückt die Frage ernstlich ins Blickfeld, ob nicht gegenüber dem um 1520 anzusetzenden der viel tiefere Einschnitt in der Geistesgeschichte ca. 150 Jahre später liegt beim Durchbruch der Aufklärung, ob nicht die Menschen und die Welt dieser Zwischenzeit von anderthalb Jahrhunderten, die Troeltsch das konfessionelle Zeitalter und mit Bezug auf die Geschichte des Protestantismus die Zeit des Altprotestantismus nennt, den Menschen und der Welt vor der Reformation viel ähnlicher gesehen haben als den Menschen und der Welt des 18. Jahrhunderts, des Neuprotestantismus.

Ehe wir Recht und Unrecht der von Troeltsch aufgestellten These diskutieren, sei zur Sicherheit darauf hingewiesen, daß die zuletzt genannten Forscher, Harnack, Dilthey und Troeltsch, sich in demselben Maß, wie sie die Reformation dem Mittelalter zuweisen, von ihr distanzieren. Sie tun es, obwohl sie Protestanten und zwei von ihnen sogar evangelische Theologen sind. Ihr Einspruch gegen die direkte Ableitung der Aufklärung aus der Reformation kommt nicht etwa aus der Absicht, die Reformation zu entlasten von der Verantwortung

für eine Fehlentwicklung. Soweit sich bei ihnen die Alternative: Reformation *oder* Neuzeit herauskristallisiert, so weit optieren sie für ihre Personen eindeutig und ohne Zögern für die Neuzeit und gegen die Reformation. Sie selbst wollen – in Troeltschs Terminologie ausgedrückt – Neuprotestanten sein, und sie unterscheiden sich von den Protestanten des 19. Jahrhunderts, die das auch waren, nur dadurch, daß es ihnen ihre bessere wissenschaftliche Einsicht verbietet, für ihren Neuprotestantismus die Autorität der Reformation in Anspruch zu nehmen. Mit der Nüchternheit, die aus historischer Schulung kommt, machen sie es sich klar und gestehen sie es sich und anderen ein, wie dünn der Faden ist, durch den sie selbst und der Protestantismus ihrer Zeit noch mit der Reformation verbunden sind. In dem Augenblick, wo die geistesgeschichtliche Einordnung der Reformation beim Mittelalter aufkommt, ist sie der Ausdruck für die innere Entfremdung des Protestantismus von seinem Ursprung.

Die evangelische Theologie und Kirche von heute empfinden dieses Gefühl der Entfremdung gegenüber der Reformation nicht mehr. Sie wissen sich im Gegenteil wesentlich bestimmt durch eine höchst lebendige Begegnung mit ihr, die in der Zeit nach dem 1. Weltkrieg begann und deren Fruchtbarkeit – so meinen wir – bis heute noch längst nicht erschöpft ist. Trotzdem fällt es uns nicht schwer, den Wahrheitskern der von Troeltsch vertretenen These anzuerkennen und festzuhalten, ja ihn noch über Troeltsch hinaus auszubauen.

Gar keine Frage mehr ist es uns, daß der Protestantismus des konfessionellen Zeitalters viel mehr mittelalterliches als neuzeitliches Gepräge trägt. Dies stellt sich besonders klar heraus, wenn man ihn unter dem soziologischen Gesichtspunkt betrachtet, der auch für Troeltsch der entscheidende war. Was er da an modernen Ansätzen in sich zu tragen scheint und weiter ausbildet, wie zum Beispiel die eigentümliche, von Novalis so stark hervorgehobene Verbindung von Staat und Kirche, die sich im territorialen Aufbau der Landeskirche und im landesherrlichen Kirchenregiment darstellt, das erweist sich bei näherem Zusehen als gar nichts spezifisch Reformatorisches, sondern als Erbe aus dem späten Mittelalter. Es ist nur Ausgestaltung der advocatura ecclesiae, die der spätmittelalterliche Nationalstaat und die gleichzeitigen territorialen und städtischen Gewalten schon lange für sich in Anspruch nahmen und vielfältig praktizierten. Es ist auch gar nichts wirklich Modernes; denn inzwischen hat es sich herausgestellt, daß es im Zuge der modernen Entwicklung liegt, das Verhältnis von Staat und Kirche nicht fester zu knüpfen, sondern die beiden Partner so reinlich wie möglich voneinander zu trennen.

Damit stoßen wir schon hier auf eine Funktion der Reformation in der geistesgeschichtlichen Entwicklung, der man immer wieder begegnet und die auch schon Harnack und Troeltsch hervorgehoben haben. Mag man es von der negativen oder von der positiven Seite her, von der Auflösung des Mittelalters im 14. und 15. Jahrhundert oder vom Durchbruch der neuzeitlichen Gedanken aus ins Auge fassen: auf beides hat die Reformation mehr verzögernd als beschleunigend gewirkt. Das ist vielleicht am handgreiflichsten im Bereich des Staatsgedankens und der Staatsgestaltung. Allerdings liegen hier die Dinge insofern auch besonders kompliziert, als auf diesem Gebiet die Entwicklung auf reformiertem Boden einen ganz anderen Charakter trägt als im Wirkungsraum des Luthertums. Dort zeigt sie ein sehr fortschrittliches Gepräge. Aber wenigstens für das Luthertum gilt es, daß hier unter der Wirkung der Reformation ein staatliches Leben entsteht, das sehr viel näher bei dem alten augustinischen Ideal vom christlichen Staat liegt, als man es sonst irgendwo im westlichen Europa findet[1]. In seiner patriarchalischen Durchgestaltung mutet es geradezu archaisch an, nicht nur im Vergleich mit dem, was bei Macchiavelli und in den italienischen Renaissance-Staaten schon auf den Plan getreten war, sondern auch im Vergleich mit dem Bild, das der katholische Nationalstaat des 17. Jahrhunderts darbietet. Dieser Rückschlag zu Augustin hin ist um so merkwürdiger, als Luthers eigenes Staatsdenken zwar, wie die Formel von den zwei Reichen zeigt, immer noch Augustin und seiner großen Konzeption von den duae civitates verhaftet bleibt, in diesem Rahmen aber doch das denkbar Mögliche an Kritik aufbringt und gerade das Ideal des christlichen Staates sehr entschieden ablehnt. Der Staat wird ja so sehr aus der Geltung einer lex christiana entlassen und so sehr als „weltlich Ding" dem Herrschaftsbereich der Vernunft zugewiesen, daß manche Interpreten meinen, Luther statuiere eine staatliche Eigengesetzlichkeit, und ihn in große Nähe zu Macchiavelli bringen wollen. Wie sehr diese Deutung danebentrifft, zeigt der deutsche lutherische Territorialstaat des 16. und 17. Jahrhunderts. Er ist mittelalterlicher als das Spätmittelalter, und ich möchte es bezweifeln, daß seine höchst wirksame und im allgemeinen von den Fürsten und den städtischen Magistraten sehr ernst genommene Bindung an die christliche Norm richtig gedeutet ist, wenn sie einseitig als Widerspruch gegen die Zwei-Reiche-Lehre verstanden wird. Luther hat zwar nicht den Fürsten als Träger des obrigkeitlichen Amtes, wohl aber um so enger den Für-

[1] Vgl. G. Ritter, Die Neugestaltung Europas im 16. Jahrh.; Berlin 1950, 302 ff.

sten als christliche Person an das Wort Gottes gebunden und stark hervorgehoben, wie sehr die Obrigkeit auch im Gebrauch der Vernunft auf die Unterweisung der Gewissen durch das christliche Predigtamt angewiesen ist. Mir will scheinen, als spiegele sich gerade diese Theorie in der patriarchalischen Struktur wider, die für den lutherischen Staat im Zeitalter der Orthodoxie charakteristisch ist. Wenn das aber zutrifft, so bestätigt sich hier die These von der verzögernden Wirkung der Reformation auf den Entwicklungsablauf, und zwar auf dem Gebiet, auf dem sich sonst die modernen Formen am frühesten ankündigen und am schnellsten durchsetzen. Es spricht viel für die Auffassung Troeltschs, der der Reformation ganz allgemein die Rolle zuweist, daß sie einen spätmittelalterlichen Auflösungsprozeß, der in Renaissance und Humanismus unmittelbar vor dem Durchbruch stand und in dem sich der abendländische Geist bereits aus der Bindung an die christlich-kirchliche Autorität emanzipieren wollte, noch einmal aufgehalten und Europa noch einmal für nicht weniger als rund 200 Jahre unter die christliche Norm gebeugt habe.

Das Bild ändert sich nicht wesentlich, wenn man vom Staat weg- und hinübersieht zu der Kirche, die aus der Reformation hervorgegangen ist. Natürlich ist hier inhaltlich außerordentlich vieles, ja man kann sagen: alles anders geworden. Das Bemühen, die mittelalterlichen Wesensmerkmale des frühen Protestantismus herauszuarbeiten, darf ja nie in dem Sinne mißverstanden werden, als solle damit der inhaltliche Gegensatz der Reformation zum Katholizismus und ihre *kirchen*geschichtliche Bedeutung verkleinert werden. Es geht nicht um den kirchen-, sondern um den geistesgeschichtlichen Aspekt und nicht um die christlichen Inhalte, sondern um die Denkformen und die Formen der soziologischen Phänomene. So gesehen also gleicht auch die Kirche der Reformation viel mehr der mittelalterlichen Kirche als die Gemeinschaftsideale und die tatsächlich verwirklichten Gemeinschaftsformen der spiritualistisch-täuferischen Bewegung. Ihnen gegenüber ist die Reformation wieder die Vertreterin einer ausgesprochen konservativen Haltung. Sie bewahrt die Formelemente des Kirchentums, die sich im Frühkatholizismus herausgebildet haben und auch im Mittelalter die Grundlagen waren: Schriftautorität, Predigt, Sakramente, Amt, so gewiß sie jede dieser Größen in einer unter anderen Gesichtspunkten entscheidenden Weise umversteht und umbildet. Besonders schwer wiegt es in diesem Zusammenhang, daß Luther an der volkskirchlichen Daseinsform der Kirche und damit an der damals 1200 Jahre alten Tradition der konstantinischen Aera festgehalten hat, obwohl er – wie eine berühmte Stelle aus der

Vorrede zur „Deutschen Messe“ (1526) zeigt – die andere Möglichkeit, den Aufbau der kleinen Gemeinde derer, „die mit Ernst Christen sein wollen“, klar gesehen und ernstlich erwogen hat. So bleibt auch in diesem Punkt die ganze Reformation mittelalterlich im Vergleich mit den Täufern und Spiritualisten, die die Bekennergemeinde verwirklichen und sich auch damit wieder als die Träger des fortschrittlich-neuzeitlichen Gedankens erweisen. Erhalten bleibt weiter der Anstaltscharakter der Kirche. Allerdings muß man fragen, wie weit die Entwicklung, in der er sich im Bereich der Reformation durchsetzt, den ursprünglichen Intentionen Luthers entspricht. Sie haben sicherlich, wenigstens zeitweise, eine starke Neigung zum genossenschaftlichen Prinzip gehabt. Aber die Entscheidung ist zugleich mit der für die Volkskirche und wie diese mit Luthers Willen gefallen. Freilich blieb hier, wie auch auf anderen Gebieten der kirchlichen Gestaltung, ein unbefriedigter Rest, eine Differenz zwischen dem, was gewollt war, und dem, was geschichtliche Wirklichkeit wurde. Auf Grund davon hat man von einem Mißglücken der Reformation gesprochen – eine sicherlich überspitzte Formel für einen sehr diffizilen Tatbestand, auf den aber wenigstens hingewiesen werden mußte, weil er für unser Thema wichtig ist. Die historische Gestalt der aus der Reformation hervorgegangenen Kirche ist um ein Stück mittelalterlicher als die Reformation selbst, wenn man unter Reformation den reformatorischen Ansatz in Luthers Theologie versteht.

Wie konservativ-mittelalterlich die liturgische Ordnung ist, die die Reformation ihrer Kirche mit auf den Weg gegeben hat, ist bekannt. Sie ist ja im Bereich des Luthertums eine im äußerlichen nur wenig veränderte Form der Messe. Wiederum ist hier der Vergleich mit der reformierten Entwicklung lehrreich: Es ist der stärkere humanistische Einfluß, der Zwingli und Calvin in den gottesdienstlichen Ordnungen vorwärts und zu radikaleren Lösungen trieb. Auch hier ist also eigentlich der Humanismus der Träger des Fortschritts und die Reformation nur so weit, wie sie sich seinem Einfluß öffnet.

Endlich springt auch im Theologischen die Bindung der Reformation an die mittelalterliche Überlieferung ins Auge. Auf den Wahrnehmungen, die sein dogmengeschichtlich geschulter Blick auf diesem Gebiet machte, beruht Harnacks Urteil über das Mittelalterliche an Luther. Er bezeichnet ihn als den Restaurator des Dogmas, und diese Feststellung fällt um so schwerer ins Gewicht, als sie eigentlich sehr schlecht in Harnacks dogmengeschichtlichen Aufriß und in seine eigene theologisch-kirchliche Willensbildung hineinpaßt. Dabei hat erst die neueste Erforschung der Reformationsgeschichte gelehrt, wie

sehr die Eindeutigkeit der kirchlichen Lehre in der spätmittelalterlichen Entwicklung aufgelöst worden war und daß die Ausbildung verbindlicher dogmatischer Formulierungen im Tridentinum eine rückläufige Bewegung darstellt, die erst durch den Vorgang der Reformation erzwungen wurde. Wieder lehrt ein Blick auf den Spiritualismus und Humanismus, daß es sich gar nicht von selbst verstand, wenn Luther das trinitarische und das christologische Dogma und damit das wesentliche Ergebnis der kirchlichen Dogmenbildung überhaupt unverkürzt übernahm und auf diese Übereinstimmung den größten Wert legte als Beweis für die Katholizität seiner Reformation. Bei den Schwärmern und in einer großen aus dem Humanismus hervorgehenden antitrinitarischen Bewegung wurde dieses Dogma abgelehnt und bestritten und wurden schon im 16. Jahrhundert die Gedanken bereitgestellt, die später in der aufgeklärten Kritik an ihm immer wiederkehren. Gewiß hat Luther dieses Dogma im Zusammenhang seines neuen theologischen Ansatzes auf eine eigentümliche Weise interpretiert, die übrigens die Grenzen der Orthodoxie nirgends überschreitet. Aber gerade diese Einbeziehung in den reformatorischen Umschmelzungsprozeß und die daraus sich ergebende Weiterbildung des Dogmas kann man mit Harnack als einen Beweis dafür ansehen, daß Luther intensiver in ihm gelebt hat, als es je im Mittelalter geschehen war, in dem das Produkt der altkirchlichen Entwicklung immer nur unverändert weitergegeben wurde.

Vollends ist dann die protestantische Theologie des orthodoxen Zeitalters etwas schlechthin Mittelalterliches und teilt wesentliche Merkmale mit der Scholastik: den erneut rezipierten Aristotelismus, die theologisch überaus folgenreiche Unterscheidung von natürlicher und geoffenbarter Theologie und den starken Drang zur Systembildung.

Wie überzeugend in der neuesten Lutherforschung die Bindung der Reformation an die altkirchlich-mittelalterlichen Traditionen hervortritt, kann man auch daran erkennen, daß unter diesem Eindruck der Katholizismus begonnen hat, sein Bild von der Reformation und dem Reformator zu revidieren. J. Lortz[1], der vornehmste Repräsentant dieser Revision, hat die Formel geprägt, Luther sei, zum mindesten von einer Seite her, zu verstehen als der Vorkämpfer gegen die durch und durch unkatholische, ja widerkatholische Lehre des spätmittelalterlichen Nominalismus *für* das wesenhaft Katholische. Das ist die katholische Variante unserer These, daß Luther in vielem mit-

---

[1] Die Reformation in Deutschland 1. 2. [2] Freiburg 1941.

telalterlicher war als das Spätmittelalter und die Auswirkung der spätmittelalterlichen Auflösungserscheinungen mehr gehemmt und verzögert als befördert und beschleunigt hat. In diesem Zusammenhang läßt Lortz auch den alten, seit Novalis immer wiederkehrenden Vorwurf fallen, von der Reformation führe eine direkte Linie zur Aufklärung und ihrem Abfall von Gott, und selbst die noch fester in der katholischen Polemik verankerte Formel vom Subjektivismus Luthers kehrt bei Lortz nur in einer sehr abgewandelten und sublimierten Form wieder. Er zeigt, daß der Humanismus und der aus der mittelalterlichen Mystik hervorgehende Spiritualismus die eigentlichen Wegbereiter und Schrittmacher der Aufklärung und des Subjektivismus gewesen sind, und daß Luther ihr größter Gegner war, daß sie geradezu die zweite Front darstellen, gegen die Luther den Kampf ebenso scharf geführt hat wie gegen die römisch-päpstliche, das entlastet ihn auch in Lortz' Augen und verbietet es auch ihm, ihn mit der Aufklärung in einem Atem zu nennen.

Nun darf es freilich nicht bei der Feststellung dessen bleiben, was die Reformation mit dem Mittelalter gemein hat. Das wäre eine unverzeihliche Einseitigkeit, eine Verzerrung des historischen Bildes und ein Rückschritt hinter Harnack, Dilthey und Troeltsch. Sie alle wissen ja noch um eine andere Seite der Reformation, die auch bei ihnen als die wesentlichere erscheint. Selbst Troeltsch redet ja von dem „Unmittelalterlichen, Modernen, das im Protestantismus unleugbar bedeutsam enthalten ist" und das „als Modernes in Betracht kommt, nachdem die erste und klassische Form des Protestantismus zerbrochen oder zerfallen war". Es wäre verhängnisvoll, wenn die evangelische Kirche und Theologie sich daran gewöhnten, in ihrem Verständnis der Reformation, das ja immer ein Exponent ihres eigenen Selbstverständnisses ist, diese andere Seite zu übersehen. Nähme die Entwicklung diesen Verlauf, so würde die Begegnung mit der Reformation, die, wie wir oben sagten, so tief in die neueste Geschichte des Protestantismus eingegriffen hat, zu einer Begegnung mit einem Stück Mittelalter. Die Bewegung der Selbstbesinnung und Konzentration, die in der evangelischen Kirche seit dem Ende des ersten Weltkriegs im Gange ist, würde sich dann darstellen als eine Parallelerscheinung zu der katholischen Konzentration, die vor 125 Jahren stattgefunden hat, als eine romantische Restauration, als ein Versuch, der eigenen Zeit den Rücken zu kehren und das Rad der Geschichte rückwärts zu drehen. Er müßte, wie alle Restaurationsversuche, mißlingen und in Unfruchtbarkeit enden. Ich will nicht verhehlen, daß mir dies als eine große Gefahr über der Gegenwart der

evangelischen Theologie und Kirche zu schweben scheint. Um so dringlicher stellt sich die Aufgabe, die der Neuzeit zugewandte und über sie hinaus in die Zukunft weisende Seite an der Reformation ins Auge zu fassen.

Daß die Reformation auch zu Erkenntnissen durchstößt, in denen sie Eigentümlichkeiten des modernen Denkens vorwegnimmt, das liegt nun freilich nicht an der Oberfläche. Die Ansätze, die in diese Richtung gehen, verdichten sich nicht zu Theorien und programmatischen Äußerungen; sie schlagen sich nicht nieder in den Institutionen, die die Reformation schafft, in dem Lehrgebäude, das sie aufrichtet. Sie sind überhaupt nur bei Luther selbst wahrzunehmen; schon seine unmittelbaren Schüler verstehen sie kaum, und das Wenige, was sie davon aufnehmen, wird fast unkenntlich in den traditionellen Formen, in die sie es wieder umbiegen. Auch bei Luther selbst bleiben diese Ansätze eng verflochten in das Ererbte. Sie spielen in einer Tiefenschicht, die er sich nur selten einmal zum Bewußtsein bringt und aus der sie niemals in abstrakt-reiner Gestalt hervortreten. Er verfolgt sie nicht konsequent und gibt ihnen keine polemische Wendung gegen die überlieferten Elemente. Dennoch erweisen sie sich in all ihrer Verborgenheit als äußerst wirksam. Sie sind der einzig zureichende Grund für Erscheinungen, die in Luthers Gedankenwelt offen zutage treten. Wer ihnen nachgeht und sie, von ihren Wirkungen abstrahiert, zu benennen versucht, setzt sich dem Vorwurf aus, die Texte überzuinterpretieren; aber wer sie nicht ins Auge faßt, verzichtet auf ein letztes Verständnis der lutherischen Gesamtkonzeption. Man kann sie nur mit Vorbehalt „moderne" Denkformen nennen. Es handelt sich um jedenfalls ganz unmittelalterliche Strukturelemente, die sich mit bestimmten Perspektiven des neuzeitlichen Denkens berühren; aber sie kehren in der Neuzeit so nicht wieder, wie sie bei Luther auftreten, sondern sind absolut original und bleiben einmalig.

Das Erregende, ja Ergreifende dabei ist dies, daß diese Bildungen nicht in der Sphäre vor sich gehen, in der Umwelteinflüsse auf Luther wirken. Er hat ja auch Anregungen der Mystik und des Humanismus in sich aufgenommen, aber sie führen ihn über das Mittelalterliche nicht wesentlich hinaus. Was hier gemeint ist, kommt nicht von außen, sondern entwickelt sich in den innersten Bereichen von Luthers Theologie, wo er mit sich selber und seinem göttlichen Gegenüber allein ist und sein Allereigenstes sagt. Es hängt daher auch immer aufs engste mit zentralen sachlichen Inhalten zusammen, mit den Inhalten der Rechtfertigungslehre, der Christologie und der Methode

der Schriftauslegung, und bleibt immer in sie eingewickelt. Auf diesem unlösbaren Zusammenhang beruht es, daß man einerseits die Formeln der lutherischen Theologie noch so korrekt wiederholen kann und dabei doch das Ganze verfehlt, wenn man die eigentümliche Denkstruktur nicht berücksichtigt, in der es drinsteht. Anderseits müßte man eigentlich Luthers Theologie inhaltlich ganz entfalten, um jene unmittelalterlichen Elemente seines Denkens darzustellen und einigermaßen anschaulich zu machen; denn losgelöst vom Inhalt existieren sie eigentlich nicht und werden sie etwas anderes, als sie bei Luther sind. Dies alles macht es sehr schwer und fast unmöglich, im Rahmen eines Vortrags auch nur leidlich sachgemäß von ihnen zu reden. Wenn ich es trotzdem unternehme, so können es nicht mehr als einige thesenartige Hinweise sein, die nicht nur der Ergänzung und Vervollständigung bedürfen, sondern auch, wie ich mir bewußt bin, noch viel weiter durchgedacht werden müßten[1].

1. Man muß wohl bei dem Stichwort einsetzen, das schon bei Hegel fiel und das uns dann wieder bei Lortz begegnete: bei dem Stichwort „Subjektivität" und „Subjektivismus". Beide Vokabeln sind in sich selbst nicht eindeutig, sondern bedürfen der Interpretation. Ich deutete schon an, daß Hegels „Subjektivität" wenig gemein hat mit dem modernen Subjektivismus, sofern man unter diesem die Bindungslosigkeit des sich selber zur Norm setzenden einzelnen versteht. Und auch wo Lortz von Luthers „Subjektivismus" spricht, muß er – wie wir schon sagten – an dem Begriff herumbiegen, bis er fast unkenntlich wird. Immer aber soll mit diesen Termini auf eine Beziehung zwischen Luther und einer modernen Denkform hingewiesen werden. Was Luther betrifft, so zielen sie auf eine Struktur seiner Theologie, die er z. B. in seiner Definition des Glaubens unermüdlich betont: daß der rechtfertigende Glaube nur der sei, der das „für mich", das „mein", das „mir" vollzieht. Nicht daß Gott ist, nicht daß Christus gestorben und auferstanden ist, nicht daß er für die Sünde der Menschen gestorben ist – nicht dies sind die Aussagen des Glaubens, der da rechtfertigt. Das „glauben auch die Teufel und zit-

[1] Ich stelle im folgenden nur Gedanken zusammen, die in der Lutherinterpretation der letzten Jahre schon mehrfach diskutiert worden sind. Über die beiden S. 62 f. genannten Namen hinaus verweise ich auf die Arbeiten von G. Ebeling, namentlich den Aufsatz ZThK 47 (1950), 1ff. sowie auf E. Metzke, Lutherforschung und deutsche Philosophiegeschichte; Bl. f. deutsche Philosophie 8 (1934/5), 355ff. Der Abschnitt über die Anfechtung (S. 61 f.) nimmt Formulierungen auf, die Pfarrer H. Buhr (Pfrondorf bei Tübingen) gelegentlich einer Aussprache über eine Vorform dieses Vortrags geprägt hat. Was ich endlich in der ganzen Sicht der Dinge dem ständigen Gespräch mit G. Ebeling und E. Fuchs verdanke, kann ich nicht mehr von meinem Eigenen sondern.

tern" (Jak 2, 19). Glauben heißt glauben, daß Gott *mein* Gott ist, daß Christus *für mich* gestorben und auferstanden ist, daß in ihm *mir meine* Sünden vergeben sind. In diesem Sinne legt Luther auch den ersten und den dritten Artikel aus: „Ich glaube", – nicht daß die Welt von Gott geschaffen ist, sondern – „daß er *mich* geschaffen hat samt allen Kreaturen", „daß *ich* nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesus Christus glauben oder zu ihm kommen kann, sondern der Heilige Geist hat *mich* durchs Evangelium berufen" usw. Mit dieser Struktur des Glaubens durchbricht die Reformation das ontologische Denkschema des Mittelalters, das von einer Welt des an sich Seienden ausgeht, an der der Erkennende schon durch das Erkennen selbst Anteil hat, und dieser Gegensatz der Reformation zum Mittelalter hat eine Affinität zu dem großen Wandel des Weltbildes, der im 17. und 18. Jahrhundert vor sich geht, wo – repräsentiert in Descartes – das denkende und erkennende Ich in den Mittelpunkt des Koordinatensystems rückt und die Welt ein Bündel von Relationen wird.

Freilich – der Hinweis auf diese Strukturverwandtschaft wird sofort verkehrt, wenn er sich zu einer Identitätsaussage vergröbert. Meister Eckhardt steht Hegels „Subjektivität" und Erasmus steht dem modernen Subjektivismus historisch und sachlich ungleich näher als Luther. Bemüht man sich darum, zugleich das Gemeinsame und die differentiae specificae zwischen der Reformation und der neuzeitlichen Subjektivität auszusagen, so stellt es sich heraus, daß alle Vokabeln, die mit dem Gegensatzschema Subjekt-Objekt zusammenhängen, für die Wiedergabe des reformatorischen Denkens ungeeignet sind. Ich weiß wohl: man fällt in dieses Schema immer wieder zurück, und vielleicht ist es auch in der Sprache der Philosophie und der Theologie niemals ganz zu entbehren. Aber wenn man es gebraucht, muß man sich bewußt sein, daß es zur Interpretation Luthers wenig geeignet ist und theologische Tatbestände, sofern sie im Licht der reformatorischen Erkenntnis gesehen werden sollen, mindestens ebensosehr verdunkelt wie erhellt. Der Glaubende, der das „mein", „mir", „für mich" vollzieht, ist kein Subjekt, weil das, wovon er es aussagt, kein Objekt ist. Gott und Christus sind bei Luther niemals Objekt, d. h. Gegenstand, weil sie Person sind und Gegenstandsein und Personsein sich ausschließen. Gott und Christus sind bei Luther vollends nicht Objekt des Glaubens, weil sie vielmehr dessen Subjekt sind. Wie anders wollte man Luthers Satz verstehen, daß der Glaube Wirkung des Heiligen Geistes ist? Er besagt nicht, daß Gott in meinem Glauben an sich selber glaubt, aber er besagt, daß

in meinem Glauben ein und dasselbe Heilshandeln Gottes jetzt und hier und an mir geschieht, das in Christus ein für allemal geschehen ist. Angesichts dieses Tatbestandes wird es auf dem Boden evangelischen Christentums zu einer ziemlich sinnlosen Beschäftigung, wenn man gegen den Einbruch des modernen, subjektivistischen Denkens in die Theologie und Kirche das Objektive ausspielen will. Das ist genau so verkehrt, wie wenn man gegen die ontologische Verobjektivierung das angebliche Recht der Subjektivität ins Feld führt und mit Lutherstellen belegen will. Man sollte statt von „Subjekt"- und „Objekt" – von „Person" und statt von „Subjektivität" von „Personalität" reden. Dann käme man heraus aus der unfruchtbaren, weil unsachgemäßen Antithetik, die im Subjekt-Objekt-Schema steckt. Dann sähe man zugleich, worin das relative Recht des modernen Subjektivismus gegenüber der mittelalterlichen Ontologie besteht, und meinte nicht, man müßte seinen Verzerrungen durch Rückkehr zur Objektivität begegnen, was – wenigstens in unserem Falle – Rückkehr zum Mittelalter über die Reformation hinweg bedeuten und den Teufel mit Beelzebub austreiben würde.

2. Es läuft eine eigentümliche Linie von der reformatorischen Schriftauslegung zum modernen geschichtlichen Bewußtsein. Letztlich führt sie natürlich über die Reformation hinaus zum Neuen Testament selbst zurück. Sie beginnt schon mit der Aussage, daß Gottes Offenbarung in Christus eine Offenbarung in der Geschichte ist, daß in Christus Gott in die Geschichte eingegangen ist. Auf ihr wird das geschichtliche Denken des Alten Testaments aufgenommen, und daraus entsteht im Abendland ein neues Geschichtsbewußtsein, das sich spezifisch vom griechischen unterscheidet.

Darüber hinaus ergeben sich aber aus dem geschichtlichen Charakter der Offenbarung einige Fragen, die immer in der christlichen Kirche eine zentrale Rolle spielen und durch deren verschiedene Beantwortung noch einmal innerhalb des allgemein-christlichen Verhältnisses zur Geschichte sehr wesentliche Unterschiede möglich werden. Jedem, der die altkirchliche und mittelalterliche Entwicklung studiert, muß es auffallen, welche relativ geringe Rolle – an unseren heutigen Maßstäben gemessen – das Geschichtliche in diesen Perioden spielt. Die Geschichtlichkeit der Gestalt Jesu Christi wird innerhalb des christologischen Dogmas abgehandelt unter der Überschrift: menschliche Natur Christi, wobei also schon die geschichtliche Kategorie durch die ontologische Kategorie einer sich immer gleichbleibenden menschlichen Natur ersetzt ist. Die andere Seite der christlichen Offenbarungsparadoxie, nämlich daß Gott es ist, der in Chri-

stus in die Geschichte eingegangen ist, wird im Dogma durch die Rede von der göttlichen Natur Christi ausgedrückt. Nun entwickelt sich zwar das christologische Dogma der Kirche in bewußtem Gegensatz gegen den Doketismus der Gnosis. Aber es gelingt nie ganz, den Gegner zu überwinden; ein doketischer Schein bleibt über der ganzen Konstruktion. Es ist eben doch nicht die volle Menschheit, nicht unsere Menschheit, die Christus angenommen hat. Sie ist auf die göttliche Natur besser prädisponiert und wird dann auch noch einmal durch das Dabeisein der göttlichen Natur anders als die unsere. Wo diese in physisch-metaphysischen Kategorien gedachte Christologie auf das Problem der Geschichte und der geschichtlichen Offenbarung projiziert wird, ergibt sich eine Metahistorie, die man Heilsgeschichte zu nennen pflegt. Man will ausdrücken, daß in der Geschichte Jesu Christi und der durch sie bestimmten apostolischen Offenbarungszeit wirkliche Geschichte vorliegt, die aber doch nicht teilhat an der Relativität des Geschichtlichen, sondern – anders als alle andere Geschichte – das Ewige und Unbedingte aussagt. Dies letztere aber wird so formuliert, daß die Geschichtlichkeit der Heilsgeschichte zu einer bloßen formalen Struktur wird, die sie mit der übrigen Geschichte gemein hat, während ihr Wesen gerade darin besteht, übergeschichtlich, zeitlos, ewig und mit alledem ungeschichtlich zu sein.

Dieselbe Erscheinung zeigt sich noch einmal bei einem anderen Problem, das sich aus der Geschichtlichkeit der Offenbarung ergibt. Da nach allgemein christlicher Aussage das schlechthin Entscheidende und Grundlegende für das Heil der Menschheit in einem weit entfernten geschichtlichen Augenblick unter den römischen Kaisern Augustus und Tiberius und in einem entlegenen Winkel, in Palästina, geschehen ist, muß immer in der christlichen Kirche auf die beiden Fragen geantwortet werden: Wie wird dieses längst Vergangene jetzt und hier gegenwärtig, damit es heilsam für mich werde, und wie wird man dessen gewiß, daß das, was jetzt und hier vor mir und an mir geschieht, identisch ist mit jenem damals Geschehenen? Die Fragen der Vergegenwärtigung und der Vergewisserung müssen beantwortet werden, wo die Offenbarung eine geschichtliche Offenbarung ist.

Die Antwort des mittelalterlichen Katholizismus entspricht in ihrem kategorialen Aufbau genau seiner Christologie. Sie verweist einmal auf die Sakramente. In der ein für allemal erfolgten metaphysischen Qualifikation ihrer Elemente und in ihrer dadurch bedingten Erhabenheit über allen geschichtlichen Wandel bringen sie die Vergegenwärtigung des in Christus Geschehenen und verbürgen zugleich die Identität des jetzt und hier Geschehenen mit ihm. Am deutlich-

sten wird das im Meßopfer, das ja in seiner Identität mit dem Golgatha-Opfer die täglich sich erneuernde Quelle aller anderen Sakramente ist. Ein anderer Bürge ist die Kirche selbst, die als der mystische Leib Christi die durch alle Geschichte hindurch verlängerte und in perpetuum gesetzte Inkarnation ist, ebenso wie sie geschichtlich nur nach ihrer formalen Struktur, ihrem Wesen nach aber metahistorisch, dem geschichtlichen Wandel und der Relativität des Geschichtlichen entnommen.

Blicken wir hinüber zu Luther. Bezüglich der Christologie war schon oben auf das konservative Element in Luthers Verhältnis zum Zwei-Naturen-Dogma hingewiesen worden. Jetzt muß von den Ansätzen zu einer Weiterbildung die Rede sein. Sie gehen aus von einer Würdigung der Menschheit, d. h. der vollen Geschichtlichkeit Jesu Christi, die in der Geschichte der christlichen Theologie völlig einmalig ist und die zum ersten Male auch die leiseste Spur von Doketismus vermeidet. Die Niedrigkeit seiner Geburt, die Schwachheitszüge der Evangelien, das „versucht allenthalben gleich wie wir" des Hebräerbriefs, das Leiden, der Schmerz, die Gottesferne des letzten Augenblicks, wo der Gekreuzigte aufschreit: „Mein Gott! Mein Gott! Warum hast du mich verlassen!" – das werden die Pfeiler, auf denen sich Luthers Lehre von Christi Person und Werk aufbaut. Bei dem allen ist natürlich eine Depotenzierung der Gottheit Christi weder beabsichtigt noch tatsächlich bewirkt. Man hat oft auf den modalistischen Zug in Luthers Trinitätslehre hingewiesen, der darin zutage tritt, daß die zweite Person der Dreifaltigkeit mit der ersten geradezu identifiziert werden kann, wie es an der bekannten Stelle in „Ein feste Burg" geschieht: „Er heißt Jesus Christ, der Herr Zebaoth." Also nicht nur nach der Seite der Menschheit d. h. der Geschichtlichkeit, sondern auch nach der Seite der Gottheit des Erlösers steigert Luther die Aussagen des Dogmas bis zur Grenze der Heterodoxie. Gerade dies aber weist hin auf eine Struktur des christologischen Denkens, in der sich das Gottsein Gottes und seine volle Geschichtlichkeit nicht gegenseitig einschränken, sondern gegenseitig absolut setzen. Genau wie im Alten Testament erweist sich Gott auch bei Luther als Gott, nicht *obgleich,* sondern gerade *dadurch, daß* er sich in echter, wirklicher Geschichte offenbart.

Dasselbe gilt für das Problem der Vergegenwärtigung und Vergewisserung. Luther beantwortet es mit dem Hinweis auf das Wort Gottes. Dieses Gotteswort vergegenwärtigt die Offenbarung und vergewissert uns der Identität zwischen dem jetzt und hier Verkündigten und dem in Christus Geschehenen. Da aber das Wort Gottes

nichts anderes ist als Christus und Christus nichts anderes als das Wort Gottes, so kann man auch sagen: niemand als Christus selbst macht sich uns im Wort und dem vom Wort gewirkten Glauben gegenwärtig und seiner selbst gewiß. Und wie er damals unter Augustus und Tiberius ganz und wirklich geschichtlich wurde, so ist er es auch in seiner gegenwärtigen Gestalt. Wie er damals Menschen-, ja Knechtsgestalt annahm, so kommt er auch heute zu uns in der Knechtsgestalt des Menschenwortes, das in den biblischen Büchern von Menschen niedergeschrieben wurde und das in der Kirche von Menschen verkündigt wird. Es gibt keine Sicherungen durch das Sakrament und die Kirche, deren vorher zu glaubender metaphysischer und metahistorischer Charakter die Gegenwart Christi verbürgte – umgekehrt: die Gegenwart Christi in Wort und Glauben konstituiert erst das Sakrament und die Kirche. Man sieht es dem Wort nicht von außen an, ob es Gotteswort oder Menschenwort ist, Wort aus einer von Gott abgefallenen Geschichte oder Wort des sich in der Geschichte offenbarenden Gottes; man erfährt es immer erst im Akt und in der Entscheidung des Glaubens oder des Unglaubens.

Erst indem auf diese Weise die Vorstellung einer aus der übrigen Geschichte ausgegrenzten, metahistorischen Heilsgeschichte überwunden wird, ist der christliche Kernsatz vom geschichtlichen Charakter der Offenbarung wirklich ausgesagt – wirklich, d. h. ohne Brechung durch die aus der griechischen Antike stammenden, das Geschichtliche verfehlenden ontologischen Kategorien. Damit deutet Luther in eigentümlicher Weise über die Aufklärung hinweg voraus auf das 19. Jahrhundert, das die Welt als Geschichte verstehen lernt. Er ist weit „moderner" als der Humanismus, nicht nur der seiner Zeit, sondern auch der der folgenden drei Jahrhunderte, der in seinem Verhältnis zur Geschichte über die Begriffe der memoria (ἀνάμνησις) und des exemplum und das in ihnen sich ausdrückende Gegenüber zu einem Vergangenen nicht hinauskommt. In Luthers Geschichtsbewußtsein ist – längst ehe es das letzte halbe Jahrhundert wiederentdeckte – ein Element enthalten, in dessen Kraft er darum weiß, daß echte Geschichtlichkeit nicht nur im unwiderruflichen Vergangensein, sondern ebensosehr in unmittelbarer Gegenwärtigkeit besteht.

3. In dem eben besprochenen Verzicht auf die metaphysischen und metahistorischen Sicherungen des Glaubens beruht die Möglichkeit und die ständige Aktualität der Anfechtung bei Luther. Sie spielt in seinem Leben und in seiner Theologie eine zentrale Rolle. Gewiß stammen Begriff und Sache der Anfechtung aus der mittelalterlichen Mystik. Aber Luther hat aus dem, was von dort überkam, im Zu-

sammenhang seiner Kreuzestheologie etwas Neues gemacht. Erst bei ihm gehört die Anfechtung zum Glauben hinzu wie der Schatten zum Licht; der Glaube ist immer nur da als die aktuelle Überwindung der Anfechtung. Was das für unsere Fragestellung bedeutet, kann man sich besonders an derjenigen Anfechtung klar machen, die Luthers reformatorisches Sendungsbewußtsein betrifft. Auch in ihm hat er ebensowenig wie in seinem Vergebungsglauben als in einem sicheren Besitz gelebt, der ihm jederzeit zur Verfügung gestanden hätte, sondern in ihm sah er sich immer wieder bedroht durch den Gedanken, daß er mit seiner Lehre allein stehe gegen eine so große Masse, gegen eine so alte Tradition, gegen eine mit soviel Macht und Autorität ausgestattete Kirche. In diesen Augenblicken brachte der einfache, theologisch unreflektierte Rückzug auf die Schrift keine oder wenigstens keine dauerhafte Hilfe. Gewiß unterscheidet sich Luthers geschichtliche Lage darin spezifisch von der unserigen, daß für ihn und seine Zeit der göttliche Ursprung der heiligen Schrift noch zu den weltanschaulich vorgegebenen Selbstverständlichkeiten gehört. Aber wie seine Lehre von Gesetz und Evangelium und die berühmte Formulierung von der „Schrift, soweit sie Christum treibet" zeigt, hatte er das hermeneutische Problem bis in diejenige Tiefe durchdacht, wo sich der unlösbare Zusammenhang zwischen der Frage nach der Autorität der Schrift und der nach ihrem richtigen Verständnis herausstellt. Auf diesem Zusammenhang fußt der Teufel, wenn er in jener Anfechtungssituation bestreitet, daß die Berufung auf die Schrift schlüssig sei, und die Meinung äußert, Luther berufe sich in Wirklichkeit nur auf seine eigene Exegese. Zum mindesten in dieser Form ist Luther die ungesicherte Geschichtlichkeit der Offenbarung, in der sie jederzeit mit dem Menschenwort verwechselt werden kann und an der Relativität des Geschichtlichen teilhat, unmittelbar und existentiell nahegetreten. Dadurch aber bekommt die Anfechtung über jenen Unterschied der geistesgeschichtlichen Lage hinweg eine frappante Ähnlichkeit mit dem, was in unserer geistigen Welt, der Welt nach Descartes, zum Glauben wie zu aller Erkenntnis hinzugehört wie der Schatten zum Licht: eine Ähnlichkeit mit dem Zweifel.

4. Nach der unablässigen Mühe, die F. Gogarten dem Problem der Säkularisation gewidmet hat, brauche ich eine letzte Berührung der Reformation mit neuzeitlichen Denk- und Existenzformen nur kurz anzudeuten. Sie betrifft das Verhältnis des Christen zur Welt und der Welt zum Christlichen. Bei Luther finden sich in seinem Kampf gegen das Mönchtum, in seiner Anschauung vom weltlichen Beruf des Christen, in seiner vielerörterten Lehre von den zwei Rei-

chen scharfe Antithesen gegen die *beiden* Lösungen, die in der altchristlich-mittelalterlichen Bestimmung dieses Verhältnisses zu einer complexio oppositorum vereinigt sind: sowohl gegen die Ausgrenzung eines besonderen christlichen Lebensraums aus dem Säkulum, wie gegen die konstantinisch-augustinische Vorstellung einer im ganzen christlichen Welt. Luther prägt die Formel, daß man die Welt Welt sein lassen müsse; nur dann werde auch das Geistliche wieder wirklich geistlich sein. Und so gewiß der Christ von Gott aus der Welt und allen ihren Bindungen herausgerissen wird in das punctum mathematicum des Glaubens, wo er ganz allein vor Gott steht, nur noch Person, nicht mehr Mann oder Weib, nicht mehr Sklave oder Freier, nicht mehr Grieche oder Jude, so gewiß wird er von demselben Gott wieder zurückgeschickt an dieselbe, durch Geburt und Schicksal bestimmte Stelle in der Welt, an der er vorher stand, damit er an ihr sein Christsein verwirkliche. Wenn er es nicht dort verwirklicht, verwirklicht er es überhaupt nicht. Es erhebt sich die Frage, ob nicht dies alles eine sehr wesentliche und durchaus auch positive Beziehung habe zu der Entchristlichung und Verweltlichung der Welt, die die Aufklärung gebracht hat. Gogarten kämpft mit guten Gründen für die These, daß die säkularisierte Welt der Neuzeit eine echte christliche Möglichkeit im Sinne der Reformation gebe, eine bessere als die konstantinische Fassade einer „christlichen" Welt und ihr modernes Reduit, der „Raum der Kirche". Es könnte sein, daß der evangelische Glaube und die evangelische Kirche im Ergreifen dieser Möglichkeit die reformatorische Wahrheit erst voll zu entfalten berufen wären und nur so die ihnen auf alle Fälle gestellte Aufgabe lösten, einer im „Säkularismus" zerfallenden Zeit das Heil zu verkündigen. Auch D. Bonhoeffers Denken kreiste um das Bild einer neuen, vollen Weltlichkeit des christlichen Lebens.

Wir stehen am Ende unserer Überlegungen und blicken zurück auf das doppelseitige Ergebnis, zu dem sie geführt haben. Fassen wir in ihm nur die charakteristischen Merkmale einer Übergangsepoche, die, wie alle ihresgleichen, eine der Vergangenheit zugewandte und eine das Kommende vorbereitende Seite hat? Ich glaube nicht, daß diese Formel ausreicht zum Verständnis der Sachverhalte, die wir uns vor Augen gestellt haben. Sie läßt die eigentümliche Erscheinung unerklärt, daß die Reformation einerseits in ihren mittelalterlichen Elementen geradezu eine rückläufige Bewegung gegenüber dem Spätmittelalter darstellt und anderseits in einer bestimmten Tiefenschicht moderner ist als die humanistischen und spiritualistischen Strömungen des 16. Jahrhunderts, die die unmittelbaren Wegbereiter des

Neuen sind, moderner auch als alles, was aus ihnen bis auf den heutigen Tag hervorgegangen ist. Dieses paradoxe Verhältnis der Reformation zu Vergangenheit und Zukunft weist auf das Geheimnis hin, das ihr zugrunde liegt und in dessen Kraft sie sich in einem tieferen Sinne der Einordnung in das geläufige geistesgeschichtliche Schema von Mittelalter und Neuzeit entzieht. Dieses Geheimnis ist das Geheimnis derjenigen Wahrheit, der sich Luther in jenem punctum mathematicum seines Glaubens gegenübersah. Wie sie selbst älter ist als das Älteste und neuer als das Neueste, so prägt sie den Geist dessen, der ihr nachzudenken und sie auszusagen berufen ist, in eine Form, die gegenüber dem Gefälle des Zeitgeistes eminent konservativ wirkt und in der sich zugleich ein Aufbruch in die Zukunft vollzieht, hinter dem noch Jahrhunderte hinterherzulaufen haben, ehe sie seine Radikalität einholen.

Die heilsgeschichtliche Theologie J. Chr. K. v. Hofmanns in ihrem Verhältnis zur romantischen Weltanschauung

Von Ernst-Wilhelm Wendebourg

Der Erlanger Theologe J. Chr. K. v. Hofmann hat in der letzten Zeit wieder eine Bedeutung gewonnen, die über das rein historische Interesse, das man den systematischen Konzeptionen der Zeit zwischen Schleiermacher und Ritschl zuwendet – vielleicht mit Ausnahme von R. Rothe –, hinausgeht und auf eine auch heute noch grundsätzliche Bedeutsamkeit dieses Theologen hinweist. Diese liegt darin, daß man seit einiger Zeit, besonders hervorgerufen durch Bultmanns theologische Arbeit, sich erneut besinnt auf das Verhältnis von Glaube und Geschichte und dabei im Rückgang auf die theologische Bewältigung dieses Problems in der Vergangenheit wie selbstverständlich auf die in ihrer Art imponierende Konzeption einer heilsgeschichtlichen Theologie bei Hofmann trifft. So stellen sich z. B. heute einflußreiche Exegeten wie O. Cullmann[1] und G. v. Rad[2] bewußt in die von

[1] S. O. Cullmann, Christus und die Zeit, 1946, S. 48 f.
[2] S. G. v. Rad, Typologische Auslegung des A. T. Ev. Theol. 1952 H. 1/2, S. 17 ff.

Hofmann in einzigartiger Weise verkörperte theologische Tradition, die das Verhältnis von Glaube und Geschichte im Sinne der „Heilsgeschichte" löst. Ja, auch K. Barth arbeitet in seiner Kirchlichen Dogmatik unter Hinweis auf die konservative Theologie des 19. Jahrhunderts mit diesem Begriff[1].

Dennoch wird nun aber jegliches sich der Reformation verpflichtet fühlende theologische Denken zu fragen haben, ob solche „heilsgeschichtliche Theologie" fähig ist, das Verhältnis von Glaube und Geschichte wirklich legitim zu vertreten, oder ob hier nicht eine Verbindung mit einer gnostisierenden Geschichtsschau, bei Hofmann speziell mit der der Romantik, eingegangen ist, die dieses Grundanliegen in Frage stellt und verfälscht. Nun können wir freilich nicht im Rahmen eines kurzen Aufsatzes diese Frage auch nur an Hofmann in ihrer ganzen Weitschichtigkeit aufrollen, gehörte doch dazu eine Untersuchung der gesamten *Theologie* Hofmanns, vielmehr soll es hier nur unsere Aufgabe sein, Hofmanns heilsgeschichtliche Theologie *geistesgeschichtlich,* d. h. nach ihrem Verhältnis zu den großen Repräsentanten des romantischen Denkens zu untersuchen. Aber auch diese Fragestellung dürfte von einiger Fruchtbarkeit sein. Denn wenn es sich herausstellen sollte, daß, wie es immer wieder behauptet[2] und ebenso oft bestritten ist[3], Hofmanns Konzeption einer heilsgeschichtlichen Theologie zutiefst in der romantischen Weltanschauung verankert ist, so dürfte damit erneut erwiesen sein, wie fragwürdig der Problembegriff der „Heilsgeschichte" ist und wie sehr hier eine eingehende Kritik und Klärung notwendig ist.

Nun kann es sich freilich nicht darum handeln, Hofmann bestimmte historische „Abhängigkeiten" etwa von Ranke oder Schleiermacher nachzuweisen. Solche „Abhängigkeiten" würden sich nämlich gerade bei einem Mann wie Hofmann sehr schwer exakt feststellen lassen. Denn zu vielschichtig ist seine Theologie und zu sehr hat er alles zu einem ihm originellen Ganzen verwoben, als daß man sagen könnte, hier sei Abhängigkeit und dort sei originelle Weiterbildung oder eigene Gestaltung. Unsere Methode wird vielmehr in der Richtung verlau-

---

[1] S. K. Barth, Kirchliche Dogmatik III, 1, S. 63 f.

[2] Vgl. z. B. W. Lütgert, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende, Bd. III 1929, S. 176 und R. Bultmann, Weissagung und Erfüllung, Studia Theologica II, S. 28 (auch ZThK 1950, S. 366 ff. und Glauben und Verstehen II, S. 168 ff.).

[3] S. H. Schellbach, Theologie und Philosophie bei v. Hofmann, 1935, S. 88 f.; G. Flechsenhaar, Das Geschichtsproblem in der Theologie J. v. Hofmanns, 1935 (Gieß. Diss.), S. 103; G. Weth, Die Heilsgeschichte. Ihr universeller und ihr individueller Sinn in der offenbarungsgeschichtlichen Theologie des 19. Jahrhunderts, 1931, S. 233 ff.

fen, daß wir Hofmanns Geschichtsdenken mit dem der führenden Vertreter der romantischen Welt- und Religionsanschauung in einen *Vergleich* setzen. Dabei werden wir allerdings nicht willkürlich vorgehen, sondern diesen Vergleich bei den Männern anstellen, mit denen Hofmann eine wirkliche Berührung gehabt hat, sei es in biographischem Sinne wie bei Ranke, dessen Schüler Hofmann gewesen ist, oder wie bei Hegel, mit dem sich Hofmann in seinem Studium beschäftigt hat und dessen Einfluß zur Zeit seines Werdens in allen Gebieten, die sich auf historische Fragen bezogen, schlechthin allbeherrschend war, sei es im Sinne direkter literarischer Abhängigkeit, wie sie für Schelling zu gelten hat. Schließlich kommen wir nicht umhin, das Verhältnis Hofmanns zu Schleiermacher zu untersuchen, da zumindest die Art und Weise, wie Hofmann seine Theologie in der subjektiven Glaubensaussage des Theologen verankert, auf ein Verwandtschaftsverhältnis beider schließen läßt.

I. Hofmann und der Historismus Rankes[1]

Hofmann ist nicht dadurch heilsgeschichtlicher Theologe geworden, daß er in Berlin Rankeschüler wurde und insofern das Christentum nur noch historisch hat sehen können. Vielmehr kam er von Erlangen als einer, der schon, vor allem durch Krafft, in die heilsgeschichtliche Auffassung des Christentums eingeführt war[2]. Insofern brauchte die Fragestellung „Hofmann und der Historismus Rankes" gar nicht erst aufgeworfen zu werden. Dennoch ist damit die Frage der Beziehung Hofmanns zur historischen Weltanschauung der Romantik noch nicht abgetan. Denn wir finden bei Hofmann eine Historisierung des biblischen Lehrinhaltes, die über das hinausgeht, was die beiden anderen großen heilsgeschichtlichen Theologen des 19. Jahrhunderts, Beck und Auberlen, als Geschichtstheologen charakterisiert, so daß schon von da aus eine besondere Nähe Hofmanns zum Historismus zu vermuten ist. Vor allen Dingen wird diese Fragestellung aber deshalb akut, weil Hofmann in seiner Berliner Studentenzeit Schüler Rankes gewesen ist und keiner der dort lehrenden Dozenten der Philosophie

---

[1] Wenn wir vom Historismus Rankes reden, so ist damit nicht einfach der Historismus gemeint, wie er im Laufe des 19. Jahrhunderts im Sinne einer rein positivistischen Geschichtsanschauung erstand, sondern wir reden vom Historismus in dem Sinne, wie ihn Fr. Meinecke in seinem Buche „Die Entstehung des Historismus" als die „Anwendung der in der großen deutschen Bewegung von Leibniz bis zu Goethes Tod gewonnenen neuen Lebensprinzipien auf das geschichtliche Leben" schildert. (Die Entstehung des Historismus, 2. Aufl. S. 2.)

[2] Vgl. G. Schrenk, Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, 1923, S. 331 ff.

und Theologie ihn so angezogen hat wie dieser Großmeister der Geschichtsschreibung. Diese Neigung zum Historischen ist damals so stark in ihm gewesen, daß er sogar erwog, überhaupt Historiker zu werden[1]. Sie zeigt sich in seinen ersten Arbeiten, in seiner philosophischen Dissertation „De bellis ab Antiocho Epiphane adversus Ptolomaeos gestis" und in seiner „Geschichte des Aufruhrs in den Cevennen unter Ludwig XIV., nach den Quellen erzählt", die ganz im Stile Rankes geschrieben ist[2]. Ja, in seiner „Encyclopädie" rühmt Hofmann noch viel später die vorbildliche Art, wie Ranke die Kirchengeschichte in seiner Geschichte der Päpste und seiner Reformationsgeschichte behandelt habe[3]. Wir sehen, es besteht ein wirklicher Anlaß, die Fragestellung aufzunehmen, welches Verhältnis Hofmann zum Historismus, und zwar speziell zu dem Historismus Rankes einnimmt.

Zunächst müssen wir uns einen Überblick über die Methodik Rankes verschaffen[4]. Er unterscheidet vier Momente der historischen Forschung:

„1. Exakte Kenntnis der einzelnen Momente der historischen Forschung;

2. ihrer persönlichen Motive;

3. ihres Zusammenwirkens, des ganzen Getriebes der Persönlichkeiten und wechselseitigen Einwirkungen;

4. des universalen Zusammenhanges"[5].

Ranke ist demnach zunächst und vor allem Empiriker, „Historiker". Der *Beginn* aller Forschungen liegt für ihn in der Feststellung des geschichtlich Geschehenen, des Tatsächlichen. „Historie, das ist Erfahrung der Tatsachen"[6]. „Strenge Darstellung der Tatsache, wie bedingt und unschön sie auch sei, ist ohne Zweifel das oberste Gesetz"[7]. Philologische Akribie wie äußerste Behutsamkeit in der Behandlung der Quellen ist ihm dabei eine selbstverständliche Voraussetzung.

---

[1] S. P. Wapler, Johannes v. Hofmann, 1914, S. 23 f.

[2] S. P. Wapler, aaO, S. 53 ff.

[3] Encyclopädie der Theologie, hrsg. 1879 (Bestmann) (künftig abgekürzt: Enc.), S. 258 f.

[4] Zu dem Folgenden s. J. Wach, Das Verstehen, III, S. 89 ff., der die hermeneutischen Grundsätze Rankes sehr gut erhoben hat. Vgl. auch E. Mülbe, Selbstzeugnisse Rankes über seine historische Theorie und Methode im Zusammenhang der zeitgenössischen Geistesrichtungen (Berl. Diss. 1930).

[5] Ranke, Das politische Gespräch und andere Schriftchen zur Wissenschaftslehre (aus: Philos. u. Geisteswissenschaften, hrsg. von E. Rothacker, 2. Bd. 1925, S. 52).

[6] Ranke, WW 53, S. 147; zitiert n. Wach, aaO III, S. 113.

[7] Ranke, WW 33, S. VII; zitiert n. Wach, aaO III, S. 113 Anm. 1.

Aber schon bei dem zweiten Schritt, der zu den „persönlichen Motiven" hinübergeht, verschränken sich für Ranke in eigentümlichem Sinne Allgemeines und Individuelles. So kann er ganz im Sinne Hegels die innere Notwendigkeit des Geschehens über die persönliche Freiheit des einzelnen stellen. „Wie unbedeutend", so sagt Ranke einmal, „erscheint auch ein mächtiger Sterblicher der Weltgeschichte gegenüber . . . indessen er umkommt, vollziehen sich die ewigen Weltgeschicke"[1]. Wer dächte hier nicht an Hegels Gedanken über die welthistorische Persönlichkeit! Und doch würde sich Ranke gegen eine solche Interpretation seiner Persönlichkeitsauffassung wehren. Denn der einzelne behält für Ranke in einem ganz anderen Maße Eigenbedeutung als in der Hegelschen Geschichtsphilosophie. Er wird nicht einfach zum Moment der Entwicklung, sondern bleibt eine dem Ganzen gegenüber unangreifbare Individualität.

Der nächste Schritt berührt das Problem des weiteren geschichtlichen Zusammenhanges, der einer ganzen Epoche oder einer Volksgeschichte. Auch hier ist wieder bezeichnend, wie Ranke sich von Hegel unterscheidet und mit ihm übereinstimmt. Der Hegelsche „Geist der Zeit" wird zu den ein Jahrhundert beherrschenden „Tendenzen"[2]. Nicht erscheint der Weltgeist in dieser oder jener Epoche in einer bestimmten Modifikation, sondern es ist umgekehrt: „Während der Betrachtung des einzelnen wird sich ihm (dem Historiker) der Gang zeigen, den die Entwicklung der Welt im allgemeinen genommen" hat[3]. Die Tendenzen einer Zeit können nur „beschrieben, nicht aber in letzter Instanz in einem Begriff summiert werden"[4]. Ranke verzichtet also in keiner Weise auf eine der Hegelschen Geschichtsphilosophie entsprechende Gesamtschau, aber er ist der festen Überzeugung, daß sich eine solche allein auf dem Wege von unten nach oben, von der Empirie zur Totalität vollziehen lasse. An der Möglichkeit eines solchen Schrittes hat er nie gezweifelt.

Allerdings wird dieser Übergang vom Einzelnen zur Gesamtschau nicht völlig naiv vollzogen. Im Gegenteil! Denn das, was bei Ranke das Tatsächliche ist, die „nackte Wahrheit", ist alles andere als ein bares brutum factum. Vielmehr handelt es sich bei Ranke, wenn er von Tatsachen spricht, um ein „Real-Geistiges", das, gerade indem es als streng Individuelles, Einmaliges gefaßt wird, in größere Zu-

---

[1] Ranke, WW 37/39, S. 177; zitiert n. Wach, aaO III, S. 115.
[2] Ranke, Über die Epochen der neueren Geschichte, 19 Vorträge vor König Maximilian von Bayern, hrsg. von A. Dove 1917, S. 18.
[3] Ranke, aaO, S. 4.
[4] Ranke, aaO, S. 18.

sammenhänge eingeht. Das Besondere, Unableitbare steht dem Historiker plötzlich „in ungeahnter Originalität" vor Augen[1] und „schließt Idee und Wirklichkeit, Urgrund und Erscheinung, Transzendentes und Diesseitiges, Natur und Geist ohne Hegelsche Identitätsansicht als Doppelheit in Wechselwirkung zusammen. Als Metaphysiker und Empiriker in einem und von philosophischem Denken miterfüllt, hat er das Göttliche im Konkreten und das Einzelne im Allgemeinen gedacht und geschaut mit dem Optimismus eines gläubigen Herzens"[2].

Das letzte Ziel aller Geschichtsforschung ist für Ranke die Universalgeschichte. In der Konzeption dieser Idee unterscheidet er sich nicht von den Bestrebungen des Hegelschen Idealismus. Sie ist von früh an das geheime Leitziel aller seiner Einzelforschungen gewesen, und im hohen Alter hat er sie, gestützt auf das umfassende Forschen eines ganzen Lebens, in Angriff genommen. Denn „zuletzt (kann) doch nichts weiter geschrieben werden . . . als die Universalgeschichte. Alle unsere Studien streben nur dahin, diese hervorzubringen"[3]. Sie ist „das letzte große Geschichtsbild, in dem sich die christliche Religiosität in ihrer Verbindung mit den philosophischen Grundanschauungen des deutschen Idealismus geäußert hat"[4].

Freilich ist das Rankesche Geschichtsbild differenzierter als die universalhistorischen Entwürfe seiner Vorgänger. Ranke betont stark die Eigenwertigkeit jeder Epoche. „Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott"[5]. Die einheitlich christlich-germanische Welt Hegels, die das Ziel der Geschichte darstellt, wird zu der viel komplizierteren Einheit der großen europäischen Mächte[6]. Die die Universalgeschichte tragenden und aus ihr resultierenden Prinzipien werden nicht mehr unter einen Begriff subsumiert wie bei Hegel, sondern es handelt sich nur noch um Kulturwerte, die sich in den Lebensäußerungen der (europäischen) Welt Ausdruck verschaffen[7]. Schließlich verzichtet Ranke auch auf eine Mitte wie auf ein eigentliches Telos der Geschichte. Christus als die Mitte der Geschichte zu betrachten, als den Einbruch des Absoluten in die Zeit, liegt ihm fern. Und was die Behauptung eines Zieles der Geschichte angeht, so kennt Ranke wohl eine allgemeine Zielstrebigkeit, die Geschichte ist durchaus kontinuierlich

---

[1] Ranke, Das politische Gespräch . . ., aaO, S. 22.
[2] H. v. Srbik, Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart, I. Bd. 1950, S. 260.
[3] Ranke, Das politische Gespräch . . ., aaO, S. XI.
[4] G. Masur, Rankes Begriff der Weltgeschichte, 1926, S. 127.
[5] Ranke, Über die Epochen . . ., S. 17.
[6] Ranke, WW 24, S. 3–40.
[7] Ranke, Das politische Gespräch . . ., aaO, S. XV/XVI.

gedacht, aber die Fixierung eines Zieles im strengen Sinne findet sich bei ihm nicht. Es handelt sich nur noch um „eine Teleologie ohne Telos“[1], um eine Zielstrebigkeit, die aber ohne einen historisch festzustellenden Endpunkt bleibt.

Die für solche historische Forschung maßgebende Haltung des erkennenden Historikers ist für Ranke die der völligen Voraussetzungslosigkeit. „Reine Anschauung des Objektiven, wahre Unparteilichkeit ist die reifste Frucht des historisch gebildeten Geistes“[2]. Ranke möchte sein Ich am liebsten auslöschen, um ganz in der Sache selbst aufzugehen. Denn indem sich das erkennende Subjekt ganz in den Gegenstand versenkt, fallen alle Schranken, die den Menschen in seine Subjektivität bannen, und es kommt zum reinen „Mitgefühl, Mitwissenschaft des Alls“[3]. Freilich ist das nur das Ideal des historischen Erkennens, dem die ganze Mühe des Historikers gilt. Dieses Versenktsein ist Ziel der Arbeit, aber nicht Anfangspunkt des Denkens wie beim Identitätsphilosophen.

In welcher Weise hat nun Hofmann diese hermeneutischen Grundsätze aufgenommen? Ein Vergleich der Rankeschen Prinzipien mit der „Biblischen Hermeneutik“ Hofmanns wird uns hier eine Antwort geben.

Der entscheidende Eindruck, den Hofmanns Hermeneutik hinterläßt, ist der, daß wir bei Hofmann eigentlich kritische Grundsätze für die Erforschung von geschichtlichen Tatbeständen im Sinne eines nach historischer Wirklichkeit fragenden Historismus, die die a priori feststehende Heilsgeschichte wirklich in Frage stellen könnten, nicht erhalten. Vielmehr handelt es sich bei Hofmann letztlich darum, historisch bereits gesicherte Ergebnisse zu *begreifen*. Es handelt sich darum, wie die Schrift als von vornherein einheitliches und in sich organisches Zeugnis *über* geschichtliche Tatbestände zu interpretieren ist. Die Frage nach der historischen Wirklichkeit, die kritische Frage des Historikers, wird eigentlich nicht als das Problem der Schriftforschung empfunden. Eine Anweisung z. B. über die Art und Weise, wie der historische Wert der biblischen Quellen festzustellen ist, wird nicht gegeben. Die kritische Frage Rankes nach der Wirklichkeit der Tatsachen, angewandt auf die Heilsgeschichte, als der Beginn aller Geschichtsforschung, wird kaum gestellt. Vielmehr gilt für dieses Problem die Auskunft, die Hofmann in „Weissagung und Erfüllung“ gibt: Jede „Tatsache, welche sich als eine Voraus-

---

[1] Masur, aaO, S. 105. [2] Ranke, WW 51/52, S. 127.
[3] Ranke, Das politische Gespräch . . ., aaO, S. 52.

darstellung Christi kundgibt, (hat) eben dadurch das allersicherste Zeugnis für sich, daß sie so geschehen: nämlich das Zeugnis des heiligen Geistes, welcher uns von dem endlichen Ergebnisse aller der Geschichte gewiß macht, in der auch jene Tatsache ihre notwendige Stelle einnimmt"[1]. Die Heilsgeschichte ist schon in einer ganz bestimmten Schau festgelegt, und es bedarf nur noch der Einstufung der Einzelheiten dieser Geschichte in den Gesamtrahmen. So ergeben sich schon in den Hauptabschnitten der Hermeneutik eine ganze Reihe von Voraussetzungen, unter denen allein ein rechtes Schriftverständnis möglich ist, und zwar Voraussetzungen, die für einen Historiker nur Ergebnis seiner Schriftforschung sein könnten. So fließt aus der Grundstruktur der Schrift als eines einheitlichen heilsgeschichtlichen Ganzen ihre Wunderbarkeit[2], ihr israelitischer Charakter[3] und ihre Funktion als Beurkundung der Heilswahrheit[4], wie schließlich die Einheit der kanonischen Bücher im ganzen der Schrift[5].

Dennoch gibt Hofmann in seiner Hermeneutik auch eine Fülle von Anweisungen, die ein wirklich empirisches Forschen wenigstens fordern und auf einer Linie mit den Grundforderungen des Historismus liegen. Schon Hofmanns positive Einschätzung der biblischen Philologie und der kritisch-historischen Forschung eines Gesenius, Winer und Semler zeigt das. Aus historischem Empfinden lehnt er die Exegese Hengstenbergs ab. In treffendem historischen Verständnis legt er z. B. die allgemeinen Grundsätze für das Verstehen von „Gedachtem" dar[6] und betont, daß das ἑρμηνεύειν in der Schrift sich nicht unterscheide vom Verstehen im profanhistorischen Bereich[7]. Auch seine Grundsätze über die Erforschung der „geschichtlichen Herkunft und Entstehung der einzelnen Schriftstücke" sind voller Anregungen im Sinne des Historismus[8].

Aber nun ist es bezeichnend für Hofmanns Verhältnis zum Historismus, daß diese historischen Verstehensprinzipien niemals soweit durchgehalten werden, daß sie die heilsgeschichtliche Tatsachenkette im ganzen antasten könnten. Auch werden die verschiedenen biblischen Schriftstücke niemals ihrem historischen Wert nach kritisch untersucht, wie es Ranke forderte. Hofmann ist bei seinen exegetisch-historischen Bemühungen nie so weit gegangen, daß er hier eine ein-

---

[1] Weissagung und Erfüllung, 1841/44 (künftig abgekürzt: W. E.) Bd. I, S. 54.
[2] Biblische Hermeneutik, hrsg. 1890 (Volck) (künftig abgekürzt: B. H.), S. 36 ff.
[3] B. H., S. 58 ff.
[4] B. H., S. 75 ff. [5] B. H., S. 102 ff. [6] B. H., S. 3 ff. [7] B. H., S. 5.
[8] B. H., S. 118 ff.

schneidende, etwa von der religionsgeschichtlichen Forschung diktierte Kritik angemeldet hätte. Zwar beruht seine Ablehnung der religionsgeschichtlichen Forschungsergebnisse nicht auf einer Ablehnung der Zusammenhänge von Religionsgeschichte und biblischer Geschichte überhaupt[1], aber er lehnt den Gebrauch ab, den die religionsgeschichtliche Exegese von der Religionsgeschichte machte, indem sie sich paralysierend auf die ihm feststehende heilsgeschichtliche Tatsachenreihe auswirkte. Nur im Zusammenhang der Heilsgeschichte und der heilsgeschichtlichen Betrachtung hat sie ihren Wert[2]. Hofmann geht vielmehr einfach davon aus, daß er es in der Schrift mit historisch brauchbaren Quellen zu tun hat, denen die Zeugnisse der Religionsgeschichte nicht widersprechen können. Dabei steht ihm stets der Gesamtzusammenhang vor Augen, der das einzelne trägt und historisch vielleicht Fragwürdiges legitimiert. Darum kann er sagen: „Wenn Gott im Garten Eden's wandelt, wenn Mose die Wasser des Meers zerteilt, wenn Bileam den Untergang Assurs vorhersagt; so ist es vergeblich, das alles für unmöglich zu erklären, so bald sich zeigen läßt, daß es geschehen mußte"[3].

Das Problem Rankes und der historischen Schule, wie und in welchem Maße der Schritt von der empirisch festgestellten Tatsache zu einem größeren Zusammenhang gemacht werden könnte, ist darum bei Hofmann von vornherein gelöst; und zwar ist diese Frage deshalb gelöst, weil Hofmann der Überzeugung ist, daß alles historisch Individuelle sich dank der göttlichen Providenz in den allgemeinen heilsgeschichtlichen Zusammenhang einordnet, der in seiner Zielhaftigkeit klar zutage liegt[4].

Wie wenig problematisch für Hofmann dieser Übergang ist, wird auch an der Art und Weise klar, wie er das empirische und das apriorische Verfahren in Beziehung setzt. Er *addiert* nämlich einfach die profan-historische und die heilsgeschichtliche Verstehensmethode. Hofmann läßt das empirisch-historische Verfahren auf der einen Seite gelten und fügt dann als ein zweites die spezifisch heilsgeschichtliche, apriorische Methodik hinzu[5]. Bei Ranke steht an dieser Stelle der geradezu divinatorische Vorgang, den er mit dem Begriff des „Geistig-Realen" umschreibt, wo das Individuelle plötzlich den Urgrund, die Idee aufblitzen läßt. Hofmann dagegen zwängt hier zwei Erkenntnismethoden einfach zusammen, ohne daß der Übergang von einer zur anderen recht erwiesen ist. Praktisch sieht das dann so aus, daß die

---

[1] Vgl. seine Schrift „Ägyptische und israelitische Zeitrechnung", 1847.
[2] Vgl. B. H., S. 59 f.
[3] W. E. I, S. 55. [4] Vgl. W. E. I, S. 56. [5] Vgl. B. H., S. 5.

für den Historismus bezeichnende kausal-erklärende Methode nur soweit angewandt wird, als sie den feststehenden teleologischen Zusammenhang ungestört läßt. Kommt es zum Konflikt, so heißt es: „Die Bedeutung, welche das Einzelne an seinem Orte hat, der geschichtliche Gedanke, den die Gruppierung einer Reihe von Tatsachen bietet, ist für den Zweck der heiligen Schrift wichtiger als ein vollständiges Bild des äußeren Vorgangs"[1]. Der apriorische „Historiker" fällt dem empirischen Historiker in die Arme und spricht stets da sein Veto aus, wo es für die a priori festgelegte Reihe der heilsgeschichtlichen Ereignisse gefährlich wird. Besonders kraß tritt dieses Verfahren da vor die Augen, wo Hofmann den ganzen Verlauf der Heilsgeschichte in ihren wichtigsten Grundzügen schon mehr oder weniger zur Voraussetzung der Auslegung macht. Das theologische Verständnis sowohl des Alten Testaments wie das antitypische des Neuen Testaments wird nicht nur allgemein behauptet und als Normierung der Auslegung hingestellt, sondern schon selbst konkret ausgeführt.

Infolgedessen liegt es auf der Hand, daß Hofmann den universalen Zusammenhang der Weltgeschichte viel problemloser als Ranke in den Blick nehmen konnte. Für Ranke war die Universalhistorie eine Aufgabe, die er erst im hohen Alter als Ergebnis unzähliger Forschungen hat konzipieren können. Hofmanns „Lehrbuch der Weltgeschichte für Gymnasien" dagegen gehört zu seinen Jugendwerken[2]. Die Weltgeschichte in ihrer einheitlichen Entwicklung ist für ihn kein Postulat, das erst durch empirische Forschung als eine Wirklichkeit erwiesen werden müßte, sondern ein Axiom, basierend auf der Tatsache der Heilsgeschichte. Auch für Ranke ist der Schritt von den einzelnen Epochen der Geschichte zu einem universalen Zusammenhang nie grundsätzlich in Frage gestellt. Er hat die Universalhistorie von Anfang an im Auge gehabt. Aber wie tief hat er sich in die Problematik dieses Schrittes hineingedacht, ja, den Fortschritt der Universalgeschichte im Sinne der Hegelschen Geschichtsbetrachtung geradezu leugnen können! Für Hofmann dagegen besteht dieses Problem gar nicht. Die Heilsgeschichte mit ihrer Mitte in Christus als roter Faden im Geschichtsverlauf garantiert ihm die Möglichkeit einer solchen alle Epochen zusammenfassenden Geschichtsbetrachtung. Schon der Gedanke, das Absolute in Christus in die Geschichte einbrechen zu lassen, der Gedanke einer absoluten Mitte der Weltgeschichte ist für Ranke ein unvollziehbarer Gedanke. Ebenso kennt Ranke nicht in

---

[1] B. H., S. 228.
[2] Vgl. dazu Wapler, aaO, S. 55.

der Weise ein Ziel der Geschichte, wie Hofmann es auf Grund der biblischen Eschatologie setzt. Für Hofmann ist eine rechte Deutung der Weltgeschichte nicht möglich ohne Berücksichtigung der biblica de rebus futuris vaticinia[1], nach denen alles Geschehen hin auf das Eschaton läuft. In Rankes Geschichtsschreibung dagegen herrscht nur eine Zielstrebigkeit ohne Telos, eine allgemeine Entwicklungstendenz, die aber darauf verzichten muß, einen fixen Punkt als Endpunkt zu haben.

Schon das ausgeprägte Individualitätsdenken Rankes ist ein starkes, wenn auch nicht unüberwindliches Hindernis für eine axiomatische Geschichtsbetrachtung. Für Ranke hat jede Epoche ihr eigenes, individuelles Recht. *Jede* Epoche ist unmittelbar zu Gott. Auch Hofmann sieht die Besonderheit der einzelnen heilsgeschichtlichen Etappen, die Berechtigung der Verschiedenheit der einzelnen Schriftzeugnisse. Er lehnt deshalb z. B. eine Evangelienharmonisierung ab. Die Eigenarten der verschiedenen Evangelien haben vielmehr ihre apriorische Einheit im Gesamtduktus der Heilsgeschichte, sie sind zentriert in Christus als der Mitte und dem Sinn der Geschichte. Der Christ „weiß" das, er kennt den Plan, der der Weltgeschichte zugrunde liegt, während Ranke nur von Gesetzen sprechen kann, „die uns unbekannt sind, geheimnisvoller und größer, als man denkt"[2].

Darum wird auch bei Ranke das Freiheitsproblem viel schärfer als bei Hofmann ins Auge gefaßt. Bei Ranke reiben sich wirklich beide Prinzipien, das der Freiheit des persönlichen Handelns und das der Notwendigkeit der Geschichtsdetermination. Bei Ranke können zufällige Entscheidungen eines Menschen weltgeschichtliche Folgerungen haben. Hofmann dagegen läßt beide Prinzipien nebeneinander ungehindert bestehen, er trennt beide Bereiche, indem unter den Bereich der Freiheit die persönliche Gottesbeziehung, unter den Bereich der göttlichen, durch den Geist bewirkten Geschichtsnotwendigkeit die Betätigung des Menschen in der Heilsgeschichte gerechnet wird[3]. Insofern steht hier Hofmann Hegel näher als Ranke[4].

Daß bei alledem ein weiter Unterschied zwischen der Forderung nach Objektivität im Sinne des Historismus, nach Auslöschen des Selbst, wie es Ranke fordert, und Hofmanns Hermeneutik liegt, braucht kaum noch erwähnt zu werden. Ranke möchte das Selbst

---

[1] S. Wapler, aaO, S. 54, Hofmanns 5. These seiner philosophischen Dissertation.

[2] Ranke, Über die Epochen . . ., S. 18. [3] Vgl. W. E. I, S. 24.

[4] Vgl. z. B. W. E. I, S. 28: „Durch des Geistes Trieb denkt der Prophet auf etwas, entschließt sich der Held zu etwas . . ."

gleichsam auslöschen, Hofmann dagegen wendet sich gegen die Forderung der Voraussetzungslosigkeit und betont: „Es kann der Ausleger nicht weder Christ noch Nichtchrist, weder fromm noch unfromm sein, sondern bloßer Ausleger. Als der, welcher er ist, kommt er an die Schrift heran, und nicht ist er eine tabula rasa, auf welche die Schrift sich selbst malen kann"[1]. Dabei ist diese Gebundenheit des biblischen Hermeneuten ganz besonders unterstrichen durch das apriorische Wissen um ganz bestimmte historische Kausalzusammenhänge, die das Christsein des jeweiligen theologischen Subjektes bedingen, ein selbst Schleiermachers Subjektivismus weit übersteigender hermeneutischer Ausgangspunkt, der in nächster Nähe zu Hegels „Erinnerung" der Geschichte im absoluten Geist steht.

Wir sind damit am Ende unseres Vergleichs von Rankes und Hofmanns historischem Verfahren. Dabei ist uns deutlich geworden, daß Hofmanns heilsgeschichtliche Methode nur in bestimmten Grenzen als von Ranke beeinflußt gelten kann. Gemeinschaftlich ist ihnen das Bemühen, das geschichtliche Geschehen philologisch-empirisch zu erarbeiten. Beide sehen die Geschichte als eine sich in Tatsachen vollziehende an. Aber diese induktive Art, die Geschichte zu betrachten, wird bei Hofmann durch eine apriorische Geschichtskonstruktion wieder verdeckt, die wohl noch von Tatsachen redet und sich als historisches Geschehen im Sinne des Historismus gibt, in Wirklichkeit aber in einen ganz anderen Zusammenhang weist, nämlich in die Nähe der identitätsphilosophischen Geschichtsspekulation. Denn ein wirkliches Eingehen Hofmanns auf den Historismus hätte seine heilsgeschichtliche Theologie in die Krisis getrieben, auf die Seite der Männer, die Hofmann bekämpfte, auf die Seite des theologischen Liberalismus. Daß Hofmann diesen Weg nicht gegangen ist, liegt – abgesehen von seiner Verwandtschaft mit der alten pietistischen Geschichtstheologie – an seinem nahen Verhältnis zu Hegel und darüber hinaus zu Schelling. Dieses Verhältnis zu klären wird darum unsere nächste Aufgabe sein.

II. Hofmann und Hegel

Hofmanns biographische Beziehungen zu Hegel sind gering[2]. Als er in Berlin studierte, ist er allerdings mit Hegel in Berührung gekommen. Freilich scheint das Verhältnis, wenn wir Wapler folgen

[1] B. H., S. 23.

[2] Zu den biographischen Beziehungen zwischen Hofmann und Hegel s. Wapler, aaO, S. 24 f.

dürfen, vor allem ein negatives zu sein; Hofmanns Eindruck von Hegels Geschichtsphilosophie ist für ihn geradezu abschreckend gewesen: „Seine Philosophie der Geschichte verdarb mir allen Geschmack an seiner Philosophie“ [1]. Dennoch werden wir es bei dieser Aussage Hofmanns nicht bewenden lassen können. Denn erstens hat zu der damaligen Zeit überhaupt kaum jemand über geschichtliche Probleme nachgedacht, ohne von Hegels Gedanken beeinflußt zu sein, und auch Hofmanns Heilsgeschichte ist nicht ohne diesen Geist der Hegelschen Geschichtsphilosophie zu denken: Die Geschichte als ein sinnvolles Ganzes gedacht, das sich in einer bestimmten Zielstrebigkeit auf ein Ziel zu entwickelt, das war der Optimismus, den Hofmann mit der ganzen Hegelschen Zeit teilte und der durch Hegel seine klassische Begründung erfahren hatte.

Darüber hinaus teilt aber Hofmann mit Hegel zweitens noch speziellere Gemeinsamkeiten, auf Grund derer er über solche allgemeinen Bestimmungen hinaus in einem ganz pointierten Sinne auf die Seite Hegels und nicht auf die der historischen Schule und Rankes zu stehen kommt. Hofmann konstruiert nämlich wie Hegel einen a priori feststehenden Geschichtsverlauf, dem sich alle Einzelheiten der Geschichte einzuordnen haben. Denn die eigentliche, theologische Arbeit an der biblischen Geschichte beginnt ihm erst da, wo sich die historischen Ereignisse in den Gesamtablauf der Heilsgeschichte einrangieren. Erst im Zusammenhang begriffen sind sie wirklich theologisch kompetent; denn „woran soll ich nun inne werden, ob ein prophetischer Spruch von meinem Gotte kommt, wenn nicht an der Notwendigkeit, mit welcher er seine Stelle in der Geschichte des Heilswerkes einnimmt“ [2]? Das entspricht aber Hegels Lösung des Problems des Verhältnisses des einzelnen zum ganzen. Auch bei ihm wird das einzelne erst relevant im Zusammenhang des ganzen. Vorher verharrt es in der Negativität, ist es abstrakt; im Zusammenhang mit der Totalität wird es „konkret“, ist es „begriffen“. Darum ist z. B. ein Volk erst welthistorisch, „insofern in seinem Grundelemente, in seinem Grundzweck ein allgemeines Prinzip gelegen hat“ [3].

Es ist darum auch kein Wunder, daß Hofmann und Hegel die Stellung des Individuums in der Geschichte sehr ähnlich sehen. Beide sichern dem Menschen eine Freiheit für die moralische und religiöse

---

[1] Wapler, aaO, S. 25.
[2] W. E. I, S. 3.
[3] Hegel, Philosophie der Weltgeschichte, I. Bd.: Die Vernunft in der Geschichte, hrsg. von G. Lasson 1930 (Abdr. 1940) (künftig: zit. „Vernunft in der Geschichte“), S. 159.

Entscheidung, beide lassen ihn aber dem Schritte der Geschichte gegenüber in einer völligen Passivität. In der religiösen Entscheidung für oder gegen Christus z. B. ist der Mensch nach Hofmann frei[1], hier ist er Mensch überhaupt, ohne historische Zwecke; dagegen der Prophet oder der Held, die Träger der weissagenden Geschichte, tun ihr Werk allein durch den Trieb des Geistes[2]. Ebenso verhält es sich bei Hegel: Die welthistorischen Individuen sind nur Exponenten des Weltgeistes[3], „bewußtlose Werkzeuge"[4], die „das Glück gehabt, die Geschäftsführer eines Zwecks zu sein, der eine Stufe in dem Fortschreitungsgange des allgemeinen Geistes bildet"[5]. Auf der anderen Seite betrachtet Hegel die Individuen als Menschen überhaupt nicht nur unter der Kategorie des Mittels. In Moralität, Sittlichkeit und Religiosität bleibt ihnen etwas an sich Ewiges, Göttliches, unabhängig von ihrer Funktion im großen Weltgeschehen[6].

Auch darin bezieht Hofmann mit Hegel eine gemeinsame Position gegen den Historismus, daß er dem Gedanken des Fortschrittes ein viel stärkeres Gewicht gibt als dieser. Gewiß, auch Ranke hat den Fortschritt der Geschichte nicht geleugnet, aber er war ihm viel problematischer. Der Gedanke, daß jede Epoche unmittelbar zu Gott sei, hatte sein starkes Gewicht und entsprang der antirationalistischen Strömung, aus der der Historismus überhaupt erwachsen war. Hegel dagegen vereinigt beide Tendenzen, den romantischen Individualitätsgedanken und den rationalistischen Fortschrittsgedanken. Er läßt den Gedanken von der Perfektibilität des Menschengeschlechts nicht fallen[7] und macht den Gedanken des Fortschritts im Gegensatz zum Naturablauf geradezu zu *dem* Kennzeichen geistig-geschichtlichen Geschehens. „In der Natur macht die Gattung keine Fortschritte, im Geist aber ist jede Veränderung Fortschritt"[8]. Daß für Hofmann die Heilsgeschichte eine einzige kontinuierliche Bewegung ist, die von Anfang bis Ende alles Geschehen der Welt umfaßt, ist die Grundvoraussetzung seiner Heilsgeschichte überhaupt. Das Individuelle in der Heilsgeschichte ordnet sich ihm problemlos und ohne weiteres unter.

Möglich ist dieses Hervortreten eines die ganze Geschichte umspannenden Fortschrittes freilich nur, weil beide im Gegensatz zum Histo-

---

[1] S. W. E. I, S. 24. [2] W. E. I, S. 28.
[3] S. Hegel, aaO, S. 74 ff.
[4] Hegel, WW, hrsg. von Glockner VII, S. 448. (Wir zitieren Hegels Werke stets nach Glockners Jubiläumsausgabe.)
[5] Hegel, Vernunft in der Geschichte, S. 78.
[6] Hegel, aaO, S. 84 f.
[7] Vgl. Hegel VII, S. 447. [8] Hegel, Vernunft in der Geschichte, S. 134.

rismus ein ganz bestimmtes Ziel an das Ende der Geschichte setzen, welches das ganze Geschehen normiert. Bei Hofmann ist dieses Ziel das Christusereignis. Von diesem Ziel her kann er alle heilsgeschichtlichen Epochen messen, denn „die Selbstdarstellung Christi in der Welt ist der wesentlichste Inhalt aller Geschichte“[1]. Für Hegel endet die Weltgeschichte ebenfalls an einem ganz bestimmten Punkt, nämlich da, wo der Weltgeist in der Geschichte zum Bewußtsein seiner Freiheit gekommen ist, konkret in der christlich-germanischen Welt. Von hier aus normiert er das Geschehen, von hier aus beurteilt er den Fortschritt der Weltgeschichte. Denn der Geist der gegenwärtigen Welt „ist das Resultat der Bemühungen von 6000 Jahren, das, was der Geist durch die Arbeit der Weltgeschichte vor sich gebracht hat und was durch diese Arbeit hat herauskommen sollen“[2].

Schließlich besteht auch in den hermeneutischen Grundsätzen eine gewisse Übereinstimmung zwischen beiden; Hegels philosophische Geschichtsbetrachtung wie Hofmanns Hermeneutik unterstreichen beide die Voraussetzungshaftigkeit allen Verstehens. Wenn dieser die Christlichkeit des Auslegers der Heiligen Schrift verlangt, so Hegel die Vernünftigkeit; nur „wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht *sie* auch vernünftig an; beides ist in Wechselbestimmung“[3]. Darum ist auch das Verfahren, das Hegel bei der Interpretation der Geschichte anwendet, nicht die kausal-erklärende Methode, sondern die „symbolisierende Exegese“[4]. Er sieht die Geschichte nicht mit den kritischen Augen des Historikers, sondern mit den „begreifenden“ des Philosophen. Mit dieser Tendenz unterscheidet er sich grundlegend von Ranke. Führt Ranke den „ewigen Krieg der Kritik gegen die Überlieferung“, so Hegel den „ewigen Krieg der Dialektik gegen den Zufall“[5]. Das ist aber weithin auch die Tendenz Hofmanns. Denn wir sahen schon, wie wenig bei Hofmann die kritische Frage nach der Wirklichkeit des Geschehens berücksichtigt wurde, wie sehr es vielmehr auch ihm darauf ankam, das Individuelle der Geschichte als Moment im Gesamtduktus der Heilsgeschichte zu begreifen. Dieses Begreifen vermag ihm auch die Frage nach der Wirklichkeit zu lösen. Auch bei Hofmann kommt es auf das Begreifen der Geschichte an, darauf, alles in den einen Zusammenhang zu bringen, der auf Christus als auf das Ziel der Geschichte abzielt. Infolgedessen gibt es auch für Hofmann so etwas wie eine „faule Existenz“ in der Geschichte; denn auch er unternimmt eine ganz bestimmte Auswahl aus der Menge des

[1] W. E. I, S. 40.
[2] Hegel, Vernunft in der Geschichte, S. 165.
[3] Hegel, aaO, S. 7.
[4] Vgl. E. Simon, Ranke und Hegel, 1928, S. 161 f.
[5] Simon, aaO, S. 183 f.

geschichtlichen Stoffes. Nur was in die auf Christus hinzielende Geschichte hineinpaßt, hat heilsgeschichtliche Relevanz[1]. Dem entspricht Hegels Stellung zu der puren Faktizität von Ereignissen. Auch ihn interessieren keine bloßen Tatsächlichkeiten, „wann Cäsar geboren wurde, wie viele Toisen ein Stadium betrug"[2]. Ihn interessiert nicht die Vorgeschichte der Völker, in der diese noch keinen Staat gebildet haben; sie liegt „außer unserem Zweck"[3]. Ihn interessiert die Geschichte der Völker nicht mehr, wenn die Bewegung des Weltgeistes über sie hinweggeschritten ist. „Wenn letztere auch fortdauern, so ist eine interesselose, unlebendige Existenz . . . eine politische Nullität und Langeweile"[4].

Schließlich stimmt Hofmann auch in dem umstrittensten und eigenartigsten Punkt seiner Theologie mit Hegel überein, im Ausgangspunkt seiner heilsgeschichtlichen Konzeption, und zwar sowohl *objektiv* in der absoluten, endgeschichtlichen Stellungnahme des erkennenden Subjekts gegenüber der Geschichte, als auch *subjektiv* in der Fundierung der heilsgeschichtlichen Theologie in der Erinnerung des Christen bzw. des Theologen. Hegels ganze Geschichtsphilosophie beruht darauf, daß der absolute Geist als das eigentliche Prinzip der Geschichte in Hegels Philosophie zur Vollendung gekommen ist. „Bis hierher ist nun der Weltgeist gekommen. Die letzte Philosophie ist das Resultat aller früheren; nichts ist verloren, alle Prinzipien sind erhalten. Diese konkrete Idee ist das Resultat der *Bemühungen des Geistes* durch fast 2500 Jahre (Thales wurde 640 v. Chr. geboren), seiner *ernsthaftesten Arbeit,* sich selbst objektiv zu werden, sich zu erkennen"[5]. Indem der Philosoph diesen endgeschichtlichen Standpunkt gegenüber der Geschichte einnimmt, ist es ihm möglich, die ganze Weltgeschichte zu überblicken. Nicht anders verhält es sich bei Hofmann. Auch hier steht der Christ auf Grund der eschatologischen Gabe des Geistes in der Erkenntnis des Abschlusses der Geschichte: „Das Zeugnis des heiligen Geistes, dessen wir Christen uns rühmen, was ist es anders als eine Gottesoffenbarung, welche das Endergebnis aller Geschichte in einem vorläufigen Abschlusse derselben kund tut?" Der Christ *weiß,* daß in Jesus Christus „die Geschichte, welche zwischen Gott und Menschen geschieht, zu einem vorläufigen Abschlusse gekommen" ist[6]. Damit hat auch er, wie der Philosoph des absoluten

---

[1] Vgl. Der Schriftbeweis (künftig abgekürzt: S. B., wir zitieren stets die 1. Auflage 1852/55) I, S. 31.
[2] Hegel II, S. 39.
[3] Hegel, Vernunft in der Geschichte, S. 144.
[4] Hegel XI, S. 115.
[5] Hegel XIX, S. 685.
[6] W. E. I, S. 33 f.

Geistes, eine Stellung gegenüber der Geschichte bezogen, die es ihm möglich macht, die Geschichte geschichtstheologisch zu erhellen.

Aber auch subjektiv, noetisch ist die Stellung des heilsgeschichtlichen Theologen der Geschichte gegenüber der Hegels sehr ähnlich. Denn auch Hegel erschließt sich nicht anders wie Hofmann auf Grund der „Evolution" der Heilsgeschichte aus dem theologischen Subjekt in der Erinnerung des Geistes die ganze geschichtliche Welt und ist dem Philosophen in solcher Erinnerung gegenwärtig. Auch bei Hegel basiert die Möglichkeit seiner Geschichtsphilosophie darauf, daß der Geist als absoluter Geist die ganze geschichtliche Wirklichkeit zu umfassen imstande ist, um sich ihrer zu erinnern, oder besser, sie sich zu erinnern. Dieses Vermögen des Geistes ist geradezu die Rechtfertigung seiner Philosophie.

Und auch darin ist Übereinstimmung zwischen Hegel und Hofmann, daß diese Erinnerung nicht im Sinne einer Erinnerung an Fakten gemeint ist, gleichsam eine gedächtnismäßige Leistung darstellend. Für Hegel kommt das schon auf Grund seines Wirklichkeitsbegriffes gar nicht in Frage. Tatsachen sind immer nur wirklich als begriffene Tatsachen, sind selbst schon Geist. Darum wird die Geschichte auch erst in der „Erinnerung" im absoluten Geist zur eigentlichen Geschichte, zur „begriffenen Geschichte"[1]. Denn jetzt wird sie vollkommen durchsichtig und kann als Geist begriffen werden. Auch Hofmanns „Evolution" der Heilsgeschichte besteht nicht in einer gedächtnismäßigen Erinnerung, die der Theologe vorzunehmen hätte[2]; vielmehr stellt dieser mittels der „Evolution" lediglich die Relationen her von der christlichen Existenz zu den rein profan-historisch, tatsachenmäßig vorliegenden Fakten der Heilsgeschichte und wertet damit diese Tatsachen als Heilsgeschichte[3]. Durch die Beziehung auf sein ihm unmittelbar gewisses Christentum werden diese Fakten zur Heilsgeschichte. Was für Hegel die begriffene Geschichte ist, ist für Hofmann die Heilsgeschichte.

Freilich wird hier auch der ganze Unterschied zwischen Hegel und Hofmann deutlich. Bei Hofmann werden die einzelnen Tatsachen als historische Voraussetzungen des Tatbestandes des gegenwärtigen Friedensverhältnisses zwischen Gott und den Menschen gewertet, und aus dieser Wertung entspringt die Heilsgeschichte. Für Hegel handelt es sich bei der Erinnerung um ein „Er-innern", um ein Hereinnehmen

---

[1] Vgl. Hegel II, S. 619 f.
[2] Zum Begriff der Evolution bei Hofmann s. Enc., S. 48.
[3] Enc., S. 52.

der ganzen geschichtlichen Welt in die Subjektivität des Geistes[1], wie umgekehrt um ein vollständiges Entäußern und Aufopfern des Geistes an die Objektivität, an die Zeit, beides in einem. Denn einerseits geschieht in der Erinnerung die Aufopferung des Geistes, eine Entäußerung, „in welcher der Geist sein Werden zum Geist in der Form des freien, zufälligen Geschehens darstellt, sein reines Selbst als die Zeit außer ihm, und ebenso sein Sein als Raum anschauend"[2]. Der Geist ist „der an die Zeit entäußerte Geist" geworden[3]. Aber andererseits ist „diese Entäußerung . . . ebenso die Entäußerung ihrer selbst; das Negative ist das Negative seiner selbst"[4]. In der totalen Entäußerung des Geistes an die Zeit erfolgt auch die totale Verinnerlichung der geschichtlichen Welt und damit die Verwirklichung des Geistes zu seiner vollständigen Durchsichtigkeit. Insofern kann Hegel sagen, die „Erinnerung" habe die Welt „aufbewahrt"[5]. Hofmanns Erinnern, seine „Evolution" der geschichtlichen Fakten als Voraussetzung der christlichen Existenz ist demgegenüber naiv historisierend. Er expliziert aus einer Tatsache den Zusammenhang mit anderen Tatsachen, und es entsteht das eigenartige Bild, daß da, wo wir bei Hofmann eine Abhängigkeit von Hegel suchen, wir auf Ranke gewiesen werden, während wir vorher, wo wir Rankes Historismus bei ihm suchten, auf Hegel verwiesen wurden. Beide Tendenzen werden in Hofmanns Heilsgeschichte miteinander verwoben, so daß sie sich darstellt als das Produkt zweier sich geradezu widersprechenden Geschichtskonzeptionen, einer apriorischen und einer historischen Geschichtsauffassung.

Aber auch darin liegt ein Unterschied zwischen Hegels und Hofmanns Ausgangspunkt, daß beide die endgeschichtliche Stellung des hermeneutischen Subjektes nun doch verschieden fassen. Hofmanns eschatologischer Standpunkt am Ende der Geschichte besitzt nicht die Konsequenz und damit auch nicht die unbedingte Absolutheit wie der Standort Hegels. Denn Hegel weiß sich wirklich am absoluten Schlußpunkt der Geschichte. Hofmann dagegen teilt diesen „schwärmerischen" eschatologischen Standpunkt nicht. Er weiß etwas von dem „Noch nicht" christlicher Heilsoffenbarung; die Heilsgeschichte ist für ihn noch nicht am Ende angelangt. Er weiß etwas von der Hoffnung, die den christlichen Glauben auszeichnet, und braucht darum nicht „grau in grau" zu malen wie der Philosoph des Geistes.

---

[1] Hegel versteht übrigens unter der geschichtlichen Welt nicht nur die Historie, sondern die sittliche Welt überhaupt, also auch die Kunst, die Religion und die Philosophie.

[2] Hegel II, S. 618. [3] Hegel II, S. 618 f. [4] Hegel II, S. 619.

[5] Hegel II, S. 619.

Aber statt nun dieser ganzen geschichtsphilosophischen Betrachtungsweise den Abschied zu geben und den Glauben loszureißen von jeder geschichtsphilosophischen Intention, um ihn allein in dem seinem Wesen nach eschatologischen verbum incarnatum zu gründen, bleibt Hofmann bei Hegel stehen und hält weiterhin an seinem geschichtsphilosophischen Ausgangspunkt fest, darin freilich über Hegel hinausgehend, daß er diesen seinen Standpunkt beim Christusereignis als einen vorläufigen Abschluß der Geschichte bezeichnet, der noch einer historischen Überhöhung und Vollendung bedarf. Vom Standpunkt einer strengen Geschichtsphilosophie, vom Standpunkt Hegels aus, ist das natürlich ein unmögliches Unterfangen. Denn bei Hegel steht und fällt die Möglichkeit einer Philosophie der Weltgeschichte damit, daß sie Geschichte des absoluten *Geistes* ist; denn Welt *ist* nur, insoweit sie „Welt für Geist" ist. Eine Entwicklung der Geschichte über den in der Philosophie des Geistes erreichten Standpunkt hinaus ist den ontologischen Voraussetzungen Hegels entsprechend unmöglich. Insofern ist es ein Widerspruch gegen die eigenen Prämissen, wenn Hofmann meint, auf der einen Seite die Kapazität des hermeneutischen Subjektes Hegels, d. h. seines Geistesbegriffes, in Anspruch nehmen zu können und von einem Abschluß der Geschichte zu sprechen und diesen doch als einen „vorläufigen" zu deklarieren, auf den noch weitere geschichtliche Ereignisse folgen können. Auf dem Boden einer Geschichtsphilosophie im Sinne Hegels schließt die eine Behauptung die andere unnachsichtig aus. Eine Synthese beider Behauptungen kann nur auf einem eklektizistischen Verfahren beruhen.

Wie wir aber an diesem Angelpunkt der Hofmannschen Theologie nur eine naive Übereinstimmung mit Hegelschem Gedankengut gefunden haben, so gilt das auch für die anderen Parallelen, die wir herausgestellt haben. Der Einordnung der einzelnen Fakten in den Zusammenhang fehlt die strenge ontologische Basis Hegels. Sie erscheint infolgedessen auch in einem ganz anderen Maße willkürlich als bei Hegel. Bei Hegel „ist" das Einzelne überhaupt erst in der Bewegung zum Ganzen hin, indem es sich in das Ganze „rangiert"[1], während es sich bei Hofmann um feste Individualitäten handelt, um Tatsächlichkeiten im Sinne des Historismus, die sich als solche in den Gesamtduktus der Heilsgeschichte einfügen sollen.

Ebenso ist nun auch die Lösung der Frage nach dem Wert der Persönlichkeit in der Geschichte bei Hegel und Hofmann eine verschiedene. Hegel versteht unter der Freiheit des Menschen etwas anderes

---

[1] Vgl. Hegel II, S. 50.

als Hofmann. Bei Hofmann handelt es sich um die Wahlfreiheit der Entscheidung[1], bei Hegel um das Einen des subjektiven Willens mit der objektiven Norm bzw. mit dem Gang des Weltgeistes, das auf der Höhe der Weltgeschichte vollzogen das Charakteristikum des welthistorischen Individuums ausmacht. Insofern erscheint diese Freiheit des weltgeschichtlichen Individuums vom Standpunkt der Moralität bzw. des abstrakt Individuellen als Notwendigkeit, während die Freiheit im Bereich der Moralität und Sittlichkeit durchaus auch als Spontaneität des Subjekts erscheinen kann. Hofmann trennt beide Bereiche. Er versteht unter der Freiheit wirklich den Willen, der rein kontingente Entscheidungen fällen kann, wie der Historismus; nur gesteht er ihm im Gegensatz zu diesem keine wirklich geschichtliche Bedeutung zu. Der Gang der Heilsgeschichte ist von dieser den Menschen als solchen charakterisierenden Freiheit unberührt.

Daß bei solchen Differenzen zwischen Hofmann und Hegel auch der Begriff der Entwicklung ein unterschiedlicher ist, dürfte einleuchtend sein. Denn bei Hofmann handelt es sich um eine teleologische Entwicklung, die sich ohne jede Dialektik vollzieht. Hegel dagegen ist viel zu stark vom Individualitätsdenken der Romantik berührt, als daß er eine solche bruchlose Entwicklung der Geschichte für möglich hielte. Er sieht der Wirklichkeit der Geschichte viel zu tief ins Auge, als daß er nicht den krassen Widerspruch und Widerstreit der geschichtlichen Erscheinungen verspürte. Er weiß etwas von der Tragödie und Widersinnigkeit der Geschichte[2]. Daß Hegel dennoch an einen die Weltgeschichte durchziehenden Fortschritt geglaubt hat, macht die Größe, aber auch die Problematik dieser Geschichtsschau aus, die weit entfernt ist von der einlinigen rationalistischen Geschichtsschau. Demgegenüber ist der Hofmannsche Fortschrittsgedanke nicht über die Geschichtsbetrachtung des Rationalismus hinaus gediehen.

Eine ähnliche Verflachung Hegelscher Grundbegriffe liegt nun aber auch bei den hermeneutischen Prinzipien Hofmanns vor. Wenn Hegel fordert: Nur „wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht *sie* auch vernünftig an", so wird damit nur die grundsätzliche Ideengemäßheit der Wirklichkeit behauptet. Hofmann dagegen sieht die christliche Qualifikation des biblischen Hermeneuten darin, daß er auch schon die heilsgeschichtlichen Fakten (als die kausal-historischen Voraus-

---

[1] Zu diesem Problem s. S. B. I, S. 261 ff., vor allem S. 267 und Theologische Ethik, hrsg. 1878 (Rutz), S. 31.

[2] Vgl. Hegel, Vernunft in der Geschichte, S. 57.

setzungen seiner christlichen Existenz) kennt. So wird z. B. in der Biblischen Hermeneutik zum rechten theologischen Verstehen des Alten Testaments nicht weniger als ein ganzer Abriß der alttestamentlichen Heilsgeschichte angeführt[1] und zu dem des Neuen Testaments ein entsprechender der neutestamentlichen Erfüllungsgeschichte[2]. Bei Hegel beruht die Möglichkeit des Verstehens auf der Identität von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein, und wenn der Hermeneut diese Voraussetzung begriffen hat, so ist er imstande, die Geschichte zu interpretieren. Bei Hofmann dagegen ist mit der Forderung, der Hermeneut könne keine tabula rasa sein, ein Vorherwissen von konkreten Ereignissen gemeint, das durch die Schrift nur bewiesen oder auch bereichert wird, da von vornherein vorausgesetzt wird, daß die in der Bibel erzählten Ereignisse im Grunde nicht aus dem Rahmen dessen fallen können, was a priori feststeht. Insofern ist auch die „symbolisierende Exegese" Hofmanns, wenn wir so sagen dürfen, viel willkürlicher als die Hegels; denn Hegel macht gar nicht den Anspruch, die historisch nackte Wahrheit zu erforschen, während Hofmann sich immer irgendwie als Forscher gibt, der der Wirklichkeit im Sinne des Historismus nachgehen will, der Tatsachen erforschen will. Infolgedessen kommt Hofmann dauernd mit der historischen Wirklichkeit in Konflikt, während ein Widerspruch gegen Hegel auf dieser Ebene sinnlos wäre, da er gar nicht den rein historischen Wirklichkeitsbegriff hat und von da aus gar nicht angreifbar ist.

III. Hofmann und der späte Schelling

Das Resultat der bisher angestellten Untersuchung war, daß wir Hofmann geistesgeschichtlich in einer eigentümlichen Mitte zwischen Ranke bzw. dem Historismus und Hegel fanden. Auf der einen Seite sahen wir ihn als Historiker bemüht, „Tatsachen" zu erkennen, auf der andern Seite als einen a priori konstruierenden Geschichtsphilosophen. Woher sollte nun unter diesen Voraussetzungen eine prinzipielle Begründung kommen? Denn weder konnte er analog dem Historismus auf eine wirkliche transzendente Begründung verzichten[3], noch konnte er sie einfach spekulativ im Sinne Hegels geben. Der einzige bedeutende Denker seiner Umgebung, der ihm in dieser Zwangslage helfen konnte, war Schelling. Seine Gotteslehre, wie er

[1] S. B. H., S. 153 ff. [2] S. B. H., S. 189 ff.

[3] Ranke hat übrigens auch eine Begründung der Geschichte in der Transzendenz. Aber sie erschöpft sich in der Behauptung einer allgemeinen providentiellen Führung Gottes in der Geschichte.

sie in seiner Spätphilosophie entwickelt hatte, genügte beiden Momenten, sowohl einem dem Historismus zugrunde liegenden Irrationalismus, wie dem Hegelschen Streben, Gott ideenmäßig zu fassen, oder, anders ausgedrückt, Gott als den freien, von der Welt *freien,* zu denken, und ihn dennoch *notwendig* auf die Welt bezogen sein zu lassen.

Wie nahe sich Schelling und Hofmann stehen, zeigt sich schon an den Grundprinzipien der Schellingschen Spätphilosophie[1]. Im scharfen Gegensatz zu Hegel ist es Schellings Bestreben, die Positivität, die „Tatsächlichkeit" des Geschichtlichen zu betonen, und zwar so – und hierin liegt das Bezeichnende dieser spätidealistischen Zeit[2] –, daß er dabei nicht auf eine die Tatsächlichkeit des geschichtlichen Geschehens umgreifende Idealität zu verzichten braucht. Will Hofmann ein geschichtlich begründetes Christentum, so Schelling eine „geschichtliche Philosophie". Wie weit eine solche sich in der Vergangenheit verwirklicht hatte, daran maß er geradezu die philosophischen Systeme[3]. Es kommt dem alten Schelling im Gegensatz zu Hegel auf die Wirklichkeitserfassung an; denn „eine Philosophie, welche für die Wirklichkeit als solche keinen Platz hat, kommt endlich in Ansehung der Geschichte dahin, sich eine Geschichte zu machen, wie sie sein sollte, welche gegen die wirkliche Geschichte dann nur ein negatives, abweisendes Verhältnis hat"[4].

Aus diesem Grunde will er auch dem Christentum eine historische Würdigung zuteil werden lassen: „Das Christentum ist nicht eine Lehre, sondern eine Sache"[5], auch die Philosophie muß das Christentum als eine nun einmal bestehende Tatsache respektieren; denn das Christentum ist „einmal ein nicht hinwegzubringendes Faktum, es ist da, es muß, und zwar als historische Tatsache, begreiflich gemacht werden"[6], und zwar wird gerade die Person Jesu als ein historisches Faktum angesehen. Er ist „keine bloße *Erscheinung,* er hat wie ein anderer Mensch gelebt, ist geboren und gestorben, und seine historische Existenz ist so sehr als die irgendeiner anderen geschichtlichen Person beglaubigt"[7]. Darum gehört die Erscheinung der geschichtlichen Person Jesu auch nicht einfach zur Mythologie. Christus ist nicht nur der

---

[1] Auf die biographischen und historischen Verhältnisse, die Hofmann mit Schellings Gedankengut zusammenführten, zumal auf die gemeinschaftliche Verwurzelung in der pietistischen und theosophischen Tradition, gehen wir hier nicht ein. Dazu s. Wapler, Die Theologie Hofmanns in ihrem Verhältnis zu Schellings positiver Philosophie (NKZ XVI, Jahrgang 1905, S. 699 ff.); vgl. auch Wapler, Joh. v. Hofmann, S. 102 und H. Schellbach, aaO, S. 93 ff.

[2] Vgl. H. Heimsoeth, Metaphysik der Neuzeit, 1929, S. 176.

[3] Vgl. Schelling I 10, S. 168 f., 170. [4] Schelling II 4, S. 22.

[5] Schelling II 4, S. 228. [6] Schelling II 4, S. 234. [7] Schelling II 4, S. 229 f.

Gipfel des mythologischen Prozesses als der Vorgeschichte des Christentums, sondern er ist mehr. Er ist eine wirkliche Tatsache; gäbe es doch sonst keinen Unterschied zwischen Mythologie und Offenbarung[1].

Gemeinsam ist Hofmann mit Schelling aber auch das „systematische" Interesse. Wie Hofmann stets das „Ganze" erkennen will, wie er einen „Beweis" der Tatsächlichkeit des Christentums geben will und ihm daher der Wille zum System eigen ist, so verhält es sich auch bei dem späten Schelling. Er denkt nicht daran, die idealistische Grundposition, nach der Sein und Denken sich letztlich konform verhalten, in Frage zu stellen. Trotz seiner Betonung des Tatsächlichen, trotz seiner Wendung zur Existenzphilosophie gibt er das Ideal einer apriorischen Erkenntnis nicht auf. Denn seine „positive Philosophie" will durchaus apriorisch vorgehen. Es handelt sich bei ihr um einen „empirischen Apriorismus"[2], der zwar auf die Erfahrung der Tatsächlichkeit der Erscheinungen angewiesen ist, der diese aber *nachher* auch a priori begreifen kann. So betont er, daß die geschichtliche Offenbarung nicht, wie in Hegels System, in einem Prozeß verlaufe, dessen Dialektik dem menschlichen Geiste von vornherein einleuchtend sei; vielmehr sei die Offenbarung „eine Sache des allerlautersten und freiesten Willens"[3]. Freilich, von dem Moment an, wo diese Tat geschehen ist, kann und muß sie auch begriffen werden. Denn es ist eine „falsche Vorstellung, die man sich vom Geheimnis der geoffenbarten Religion macht, wenn man sich darunter Wahrheiten oder Tatsachen denkt, die auch, nachdem sie geoffenbart . . ., noch Geheimnis, d. h. unerkannt oder doch wenigstens unbegriffen, bleiben müssen"[4]. Hier nimmt Schelling wieder den alten idealistischen Standpunkt einer apriorischen Philosophie ein.

Es ist bei der so großen Verwandtschaft in der prinzipiellen Problematik kein Wunder, daß, wie es wohl als historisch gesichert gelten kann[5], Hofmann in seiner Gotteslehre, d. h. in der metaphysischen Fundierung seiner Heilsgeschichte, zu Schellingschen Formeln gegriffen hat[6]. Wie stellt sich nun die Schellingsche Gotteslehre dar und welchen Gebrauch hat Hofmann von ihr gemacht?

---

[1] S. Schelling II 4, S. 230.
[2] Schelling II 3, S. 130.
[3] Schelling II 4, S. 11.
[4] Schelling II 4, S. 11.
[5] S. Schellbach, aaO, S. 99 ff. und Wapler, Die Theologie Hofmanns in ihrem Verhältnis zu Schellings positiver Philosophie, aaO, S. 707 ff. Vgl. auch Tillich, Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie (Bresl. Diss.), 1910, S. 33 Anm. und S. 42 Anm.
[6] Die weitere Verwandtschaft zwischen Hofmann und Schelling in der Versöhnungslehre und Satanologie (auch Sündenlehre) interessiert uns in unserm Zusammenhang nicht, da es hier allein auf die Frage nach der metaphysischen Begründung der Geschichte ankommt.

Während Hegel seinen Geist- bzw. Gottesbegriff unmittelbar mit seinem Weltbegriff verkoppelt, will Schelling Gott zunächst frei und unabhängig von der Welt gedacht wissen. „Gott braucht die Welt nicht. Von ihm aus kann sie auch nicht sein. Das Sein der Welt ist also nicht notwendig; . . . *Gott ist in der Setzung der Welt frei*"[1]. Aus diesem Grundaxiom erwächst die ganze Spätphilosophie Schellings[2]; denn Gott ist *vor* allen Dingen, jenseits seiner Weltbezogenheit „das Seiende selbst", „*αὐτὸ τὸ ὄν*"[3]. Gerade darin wird im Gegensatz zu Hegel die Geistigkeit Gottes gesehen[4]. Auch der ganze existenzphilosophische Ansatz Schellings ist aus diesem *theologischen* Anliegen zu verstehen[5]. Gott soll aus der auch für ihn feststehenden dialektischen Welterkenntnis, die es notwendig mit Wesensbezügen zu tun hat, mit dem „Was" der Dinge, herausgehalten werden und vorgängig als das nackte „Daß", als eine rein nur als Wirklichkeit, als Tatsächlichkeit begreifliche Größe bestimmt werden[6]. Darum wird er bestimmt als das „*bloß* Existierende"[7], als der, „in dem noch nichts von einem Wesen, einem Was"[8] ist. Er ist dem Menschen überhaupt nicht rational zugänglich, sondern nur als „Person", nur als reales Gegenüber; „denn Person sucht Person"[9]. Der Mensch will den Gott, der „außer und über der Vernunft ist"[10]. Der Gott des Idealismus ist demgegenüber für Schelling kein wahrer Gott, vielmehr ist dort „der Mensch eigentlich Gott, und Gott nur der Mensch"[11]. Nur so kann Gott nach Schelling ein wirklich frei handelndes Wesen sein, nur so kann er wesentlich als Wille begriffen werden, nur auf diese Weise kann Gott „*Herr* des Seins" sein[12]. Anders würde der Gottesbegriff pantheistisch verwässert werden.

Aber nun bleibt Schelling nicht bei dieser Bestimmung Gottes stehen, vielmehr macht er darüber hinaus auch Gottes Weltbezogenheit geltend. Gott kann nicht nur dieser Freie sein. Um diesen Übergang zu bewältigen, bedient sich Schelling der Trinitätslehre. Der eine Gott ist ihm zugleich der trinitarische. Dieser Übergang wird in der Weise von Schelling vollzogen, daß der bisher völlig jenseitige, freie Gott, der nur als ein „Daß" zu erkennen ist, nun auch inhaltlich bestimmt wird. Gott hat auch ein *Wesen,* ein „Was". Dieses „Was"

---

[1] H. Fuhrmans, Schellings letzte Philosophie (Inaug. Diss. phil. Köln), 1938, S. 50, vgl. dazu S. 62 ff.
[2] Vgl. dazu Fuhrmans, aaO, S. 189 ff.
[3] Schelling II 2, S. 25.
[4] Vgl. Schelling II 3, S. 243.
[5] S. Fuhrmans, aaO, S. 171.
[6] S. Fuhrmans, aaO, S. 154 ff.
[7] Schelling II 3, S. 157.
[8] Schelling II 3, S. 167.
[9] Schelling II 1, S. 566.
[10] Schelling II 1, S. 570.
[11] Schelling II 3, S. 154.
[12] Schelling II 1, S. 566.

sind die Ideen Gottes, in denen Gott die Bilder möglicher Nachgestaltung seines eigenen Seins, das außergöttliche reale Sein „im Entwurf" denkt[1]. Diese Ideen Gottes gehören dabei freilich zu Gottes Existenz, sie sind nicht von ihr abzutrennen. Sie sind sein Wesen. Hier denkt Schelling durchaus idealistisch und nicht nominalistisch, freilich in der Weise idealistisch, daß die Freiheit Gottes nicht aufgehoben wird, sondern sich jetzt erst aktualisieren kann. „Die Erscheinung der ersten Möglichkeit eines von ihm selbst verschiedenen Seins setzt ihn zuerst in Freiheit gegen die Notwendigkeit"[2]. Aber sie sind gegenüber dem „Daß" Gottes ein zweites. „Gott ‚ist' zunächst und ‚dann erst' denkt er sich"[3]. Aber so sehr dieses „Was" Gottes, dieses Denken, auch *sein* Denken ist, so sehr ist es nun auch das Denken der *Welt*. Gottes „Was", die Ideen Gottes, sind die ganze außergöttliche reale Welt „im Entwurf"[4], sie sind „die Figur des Seienden"[5], sie „sind die Vorentwürfe, die Gott vor der Erschaffung der Welt sich von den zu schaffenden Dingen macht, (sie) sind der Vorentwurf möglichen weltlichen Seins"[6].

Näher bestimmt wird dieses Sein durch die Potenzenlehre[7]. Alles Sein ist ein dreifach potenziertes Sein. Davon ist auch das Wesen Gottes nicht ausgeschlossen. Auch er ist wesensmäßig bestimmt durch die drei Potenzen des sein-Könnenden, sein-Müssenden und sein-Sollenden[8], oder, wie Schelling auch sagt, 1. durch den Willen[9], die reine potentia existendi[10], 2. durch das Wollen[11], das rein Seiende[12], den actus purus und 3. durch den Geist als die Einheit beider[13]. Auf Grund dieser überhaupt geltenden Ontologie ist auch Gott, und zwar er primär, als der wirklich so Seiende, als „das Seiende selbst"[14], dreifach potenziert, trinitarisch.

Wirklich wird dieses Wesen der Welt und Gottes aber nun erst, wenn Gott aus sich herausgeht, sich auseinanderbringt[15], um sein bisher noch potentielles Sein (qua *Wesen*) durch seinen *freien* Willen in die Wirklichkeit zu setzen. Denn es ist für Schelling eine ausgemachte Sache, daß das Sein als Potenz bzw. als Wesen niemals schon wirklich ist[16]. Dazu bedarf es eines freien, durch keine Notwendigkeit geleiteten Entschlusses Gottes, die Welt zu schaffen.

---

[1] S. Fuhrmans, aaO, S. 165, vgl. Schelling II 1, S. 313.
[2] Schelling II 3, S. 268. [3] Fuhrmans, aaO, S. 164.
[4] Schelling II 1, S. 313. [5] Schelling II 1, S. 313. [6] Fuhrmans, aaO, S. 165.
[7] Schellings „negative Philosophie" ist die Durchführung seiner Seinslehre analog der Hegelschen Logik; s. K. Groos, Reine Vernunftwissenschaft, 1889.
[8] Schelling II 1, S. 386 ff. [9] Schelling II 2, S. 51. [10] Schelling II 2, S. 49 ff.
[11] Schelling II 2, S. 51. [12] Schelling II 3, S. 210. [13] Schelling II 2, S. 57 f.
[14] Schelling II 2, S. 25 und 3, S. 314. [15] S. Schelling II 3, S. 273 ff.
[16] S. Schelling II 1, S. 313.

Dieses a potentia in actum Gehen Gottes geschieht dadurch, daß Gott das dreifach potenzierte Sein aus freiem Entschluß in „Spannung" setzt und die Potenzen gegeneinander „verstellt". Die erste Potenz, das sein-Könnende, der ungebändigte Wille in Gott, tritt aus der Gemeinschaft mit dem sein-Müssenden und wird zum Nicht-sein-Sollenden. „Durch das gleichsam unversehens entstandene, völlig neue Sein, durch B, wird es (das rein Seiende) selbst ex actu puro gesetzt, potentialisiert . . .; die Negation, oder daß es als nicht *seiend* gesetzt wird, gibt ihm in sich selbst zu sein, zuvor war es außer sich, ohne Rückkehr auf sich selbst; die Negation macht es zum sein (sich in das Sein herstellen) Müssenden, das nicht frei ist zu wirken oder nicht zu wirken, es kann seiner Natur nach nichts anderes sein, als der Wille, jenes Prinzip, das eigentlich *nicht* sein sollte, wieder in seine ursprüngliche Potenz zurückzubringen . . . Aber dieses, seiner Natur nach bloß vermittelnde Prinzip negiert das erste, nicht sein sollende, nicht *um* das Sein, das diese Potenz aufgibt, für sich selbst zu nehmen, sondern . . . um das überwundene, zum sich selbst aufgeben gebrachte . . . zum Setzenden jenes Höchsten zu machen, des Sein-sollenden"[1]. Diese Überwindung der ersten Potenz, die fälschlicherweise ins Sein übergegangen ist, bringt einen stufenförmigen Prozeß mit sich, bei dem jede Stufe zugleich „eine partielle Wiederherstellung und Realisierung der dritten Potenz, des Sein-Sollenden ist"[2].

Aber nun ist zu beachten, daß bei dieser Wiederherstellung etwas zuvor nicht Dagewesenes entsteht. Denn so gewiß sich am Ende dieses Prozesses – es handelt sich um den Schöpfungsprozeß – die Potenzen wieder in ihre alte Ordnung einrangieren, so ist doch das Heraustreten der Potenzen nicht wieder rückgängig zu machen. Die Potenzen sind praeter Deum gesetzt, sie sind zwar göttlich geblieben, aber sie sind nun „das heraus- und umgekehrte Eine", das „Universum"[3], die „Ideenwelt"[4], das menschliche Bewußtsein. Es ist eine außergöttliche Welt gesetzt, wenn auch nur in der Idee. Die Schöpfung des Menschen besteht eben darin, daß er als etwas von Gott Verschiedenes geschaffen ist, daß er nur „der äußerlich hervorgebrachte, der geschaffene, gewordene Gott ist, der Gott in kreatürlicher Gestalt"[5]; denn der Mensch ist wohl, „*was* Gott ist, nicht aber, *wie* Gott ist"[6].

---

[1] Schelling II 2, S. 110.
[2] Tillich, aaO, S. 37.
[3] Schelling II 2, S. 90.
[4] Schelling II 1, S. 410 ff.
[5] Schelling II 2, S. 124.
[6] Chr. M. Schröder, Das Verhältnis von Heidentum und Christentum in Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung, 1936, S. 37.

Mit dieser Schöpfung des Menschen ist aber Gott erst zu seiner Eigentlichkeit gekommen. In ihr hat er sich als der wirklich *freie* erwiesen; er hat seine Freiheit bewährt, indem er sich von einem Gegenüber abgesetzt hat[1]. Zugleich ist er aber auch noch in einer anderen Beziehung zu seiner Eigentlichkeit gekommen. Denn jetzt erst ist er der eigentlich „trinitarische". *Vor* der Schöpfung ruhten die Potenzen in Gott, gab es nur einen Monotheismus, jetzt aber sind sie aus Gott herausgetreten und sind als *ein* Gott *selbständige* Persönlichkeiten geworden[2]. Gott ist erst *nach* der Schöpfung der wirklich trinitarische, jetzt erst sind die Potenzen Vater, Sohn und Geist als der eine Gott. Während der Sohn und der Geist vorher nur als funktionale Größen zu bezeichnen waren, der Sohn als der, „in Hinsicht" auf den[3] oder „durch" den die Welt geschaffen wurde[4], und der Geist als der „Durchwirkende" im ganzen Prozeß, der auf ein Ziel in der Entwicklung drängt[5], so sind sie jetzt selbständige Größen.

Allerdings ist dieses Werden Gottes in der Schöpfung noch nicht abgeschlossen. Denn die „Dreieinheit" der Schöpfung kann noch überhöht werden durch die christliche „Dreieinigkeit", denn „die christliche Lehre sagt . . . nicht bloß: Gott ist in drei Persönlichkeiten, sondern auch umgekehrt: jede der drei Personen ist Gott, wo also die drei Personen als selbständig gegeneinander gedacht werden"[6]. Dazu bedarf es aber der geschichtlich-realen Welt; denn erst hier trennen sich die Potenzen *wirklich* von Gott und werden freie Persönlichkeiten. Erst wenn der Sohn in die Außergöttlichkeit geht und Mensch wird, wird er *wirklich* selbständig, und erst, wenn er nach diesem Durchgang durch das Außergöttliche wieder in Gott zurückgekehrt ist, wird er Person der *christlichen* Dreieinigkeit. Dasselbe gilt auch für den Geist. Auch er muß erst geschichtlich geworden sein, um zu seiner letzten, eigentlichen Form gelangen zu können.

Diese geschichtliche Welt entsteht durch den Fall des Menschen. Denn der Mensch wollte sein *wie* Gott. Er tat das, was nur Gott konnte. Er setzte die Potenzen eigenmächtig wieder in Spannung, eine Möglichkeit, die nur Gott zusteht[7]. Damit fällt aber die Welt wie er selbst aus der Idealität heraus. Aus der ideellen Welt wird die wirkliche Welt, und aus dem ideellen Menschen wird der wirkliche Mensch. Es beginnt die Geschichte.

---

[1] S. Schelling II 3, S. 265/70.
[2] S. Schelling II 3, S. 310 ff., besonders S. 335–337.
[3] Schelling II 3, S. 374.
[4] Schelling II 4, S. 29.
[5] Schelling II 3, S. 334.
[6] Schelling II 3, S. 339.
[7] Schelling II 3, S. 348 ff. u. 357–358. Vgl. II 4, S. 52.

Erklären läßt sich der Fall des Menschen und der damit für die wirkliche Geschichte des Menschen gesetzte Anfang nicht. „Von dem Vorgang selbst läßt sich nun weiter nichts sagen, als eben, daß er sich ereignet . . . hat; er ist . . . die Urtatsache selbst (Anfang der Geschichte), das Faktum – das Geschehene κατ' ἐξοχήν"[1]. Die Folge des Falles ist das erneute Auseinandertreten der Potenzen. Da aber die Potenzen von Menschen in Spannung gesetzt sind, sind sie außergöttlich geworden, so daß sie in dem nun erneut einsetzenden Prozeß der Überwindung des durch den Fall gewirkten Auseinandertretens nicht mehr dieselben sind wie im ersten[2]. Die erste Potenz ist jetzt die Potenz des göttlichen Zornes; denn Gott ist nicht mehr mit seinem Willen, sondern nur noch mit seinem „Unwillen" in der Welt[3]. Desgleichen sind auch die anderen beiden Potenzen nicht mehr das, was sie waren; sie sind nicht mehr göttlich, sondern „nur noch Potenzen"[4].

Zur Wiederherstellung der bisher im menschlichen Bewußtsein bestehenden Einheit der Potenzen – das ganze Auseinandertreten geschieht nur im menschlichen Bewußtsein – und zur Überwindung des Prinzips des göttlichen Zornes dient aber die zweite Potenz, Christus. Wie er in der Schöpfung als demiurgische Potenz die Ermöglichung der Überwindung der Spannung bedeutete, als die Potenz des sein-Müssenden, als das rein Seiende, so auch jetzt. Allerdings mit einem Unterschied: Im Schöpfungsprozeß hatte Christus keinen eigenen Willen[5]. Er war in Gott als die Potenz, „in Hinsicht" auf den Gott die Welt erschuf. Jetzt hat der Sohn ein selbständiges Sein[6]. Er ist eine selbständige, von Gott geschiedene Persönlichkeit, ohne allerdings von Gott völlig, d. h. innerlich getrennt zu sein; denn „er hat sich das außergöttliche Sein, in dem er von dem Fall her ist, *nicht* selbst gegeben, er hat nicht *gegen* den Vater sich selbst substantialisiert, dessen Sein ist ihm unabhängig von Gott durch den Menschen *gegeben* – insofern ist er nicht mit seinem Willen außer Gott"[7].

Diese so von Gott getrennte, in einen erneuten Prozeß überführte zweite Potenz überwindet nun in einem sukzessiven Prozeß die erste Potenz, das Prinzip des göttlichen Zornes. Geschichtlich stellt sich dieser Prozeß in der heidnischen Religionsgeschichte in einer Aufeinanderfolge verschiedener Mythologien dar. Dabei sind die einzelnen Gottesvorstellungen der Religionsgeschichte die sukzessiven Momente

---

[1] Schelling II 2, S. 153.
[2] Das Nähere s. Schelling II 2, S. 121–123.
[3] Schelling II 3, S. 372.
[4] Schelling II 3, S. 367.
[5] Schelling II 3, S. 325–326.
[6] Schelling II 4, S. 35–39.
[7] Schelling II 4, S. 196.

des Bewußtseins auf dem Wege der Wiederherstellung der ideellen, nun durch den Widerspruch hindurchgegangenen Welt[1]. Das Ende dieses Prozesses wird in den griechischen Mysterienreligionen erreicht. Hier hat die zweite Potenz die erste überwunden.

Allerdings ist diese Überwindung noch unvollkommen; denn das Prinzip des göttlichen Unwillens ist nur äußerlich, aber nicht in seinem Recht überwunden. Die erste Potenz ist in ihrer Wirkung besiegt, nicht aber in ihrer Wurzel[2]. Erst wenn die zweite Potenz, Christus, ihre Außergöttlichkeit und die in ihr über die erste Potenz gewonnene Herrschaft in der Menschwerdung und in dem Opfertod Christi *freiwillig* aufgibt und sich Gott unterwirft, ist auch das Recht der ersten Potenz gebrochen[3]. Dann tritt Christus auch wieder in ein positives Verhältnis zu Gott und wird erneut, „*was* der Vater ist", d. h. Gott[4], diesmal aber als *selbständige* Persönlichkeit. Der erste Schritt zur Dreieinigkeit als zu der Vereinigung dreier selbständiger Persönlichkeiten ist damit getan.

Der trinitarische Prozeß ist freilich mit dem Tode Christi noch nicht am Ende. Denn noch ist nicht eine vollkommene Überwindung der kosmischen Potenz und eine völlige Aufhebung der mit dem Sündenfall eingetretenen Spannung erfolgt. Diese erfolgt erst durch das Werk des auferstandenen Christus – eine besondere Lehre von Himmelfahrt und Pfingsten kennt Schelling nicht –, der sich in einem allmählich die Welt durchdringenden Prozeß, der bis in die fernsten Zeiten reicht, die Welt untertan macht[5]. Erst dann wird das Zeitalter des Geistes anbrechen; denn dieses ist als ein rein zukünftiges, als ein noch im Werden begriffenes zu verstehen[6]. Insofern ist auch die Zeit der Kirche die Zeit Christi. Freilich geschieht dieses Kommen der Endzeit faktisch schon unter den Auspizien des Geistes, so daß es sich wohl mehr um eine Akkommodation an das christliche Dogma handelt als um eine strenge philosophische Notwendigkeit, wenn Schelling hier noch weiter von einem Wirken Christi, von einem Zeitalter Christi spricht. In Wirklichkeit könnte das auf den Tod Christi folgende Zeitalter philosophisch mit derselben Berechtigung unter dem Signum des Geistes stehen wie das vorherige unter dem Signum Christi; handelt es sich doch hier schließlich um nichts anderes als um die letzte Periode des sich sukzessiv verwirklichenden

---

[1] Die von Schelling konstruierte geschichtliche Vorbereitung Christi im Judentum können wir hier als für den Gesamtzusammenhang unwichtig übergehen.
[2] Schelling II 4, S. 53 f. [3] Schelling II 4, S. 57 ff. [4] Schelling II 4, S. 65.
[5] Schelling II 4, S. 236. [6] Schelling II 4, S. 73.

Wesens Gottes. Dabei ist dieses Sukzedieren nicht etwa logisch-dialektisch gemeint, sondern als eine *wirkliche* Folge. Haben wir es doch im trinitarischen Geschehen mit Verhältnissen zu tun, „die keine Philosophie erklären kann . . ., die bloß logische Verhältnisse kennt“[1].

Beendet wird diese letzte Epoche der Geschichte dadurch, daß die Spannung der Potenzen völlig überwunden wird und die Trinität ihre endgültige Gestalt erhält, „jene gesteigerte Dreieinigkeit, welche eigentlich erst die christliche Dreieinigkeitsidee ist. Nämlich nun sind es nicht bloß drei Personen überhaupt, Gott ist nicht bloß *in* drei Persönlichkeiten, sondern es sind drei Personen, deren *jede* Gott ist“. Vorher galt das „*Ἓν τὸ πᾶν*, Eines, nämlich der Vater, ist alles; hier am Ende aber ist umgekehrt *πᾶν τὸ Ἓν*, alles, d. h. jedes, ist *Eines,* jedes nämlich Gott“[2]. Damit ist das Zeitalter des Geistes angebrochen.

Überblicken wir diese Geschichtskonstruktion und ihre trinitarische Begründung, so hat Schelling damit folgendes erreicht: Er hat die überweltliche Freiheit Gottes durch seinen existenzphilosophischen Ansatz gesichert. Gott geht nicht ein in die Welt, wenn er die Welt schafft. Auch Christi Menschwerdung wird als eine freie Tat angesehen, und schließlich ist auch das Wirken des Geistes, das mit der Auferstehung Christi beginnt, als ein kontingentes, neues Ereignis gedacht. Denn es soll eine geschichtlich-zeitliche Folge, nicht eine dialektische Notwendigkeit im Sinne Hegels sein, auf Grund deren der Geist zu wirken beginnt. Auf der anderen Seite ist Gott aber wesensmäßig weltzugewandt gedacht. Er kommt erst zu seinem Wesen, zu seiner „Dreieinigkeit“, wenn er den geschichtlichen Prozeß durchlaufen hat. Erst dadurch, daß die Potenzen sich „verstellen“ und Gott sich auseinanderbringt, kommt er zu seiner wahren Einheit.

Das Band, das beide Anliegen Schellings verbindet, ist der Gottesbegriff mit seiner Unterscheidung von der Existenz Gottes und seinem dreifach potenzierten Wesen, d. h. seiner trinitarischen Wesenhaftigkeit. Indem Gott ein „Daß“ und ein „Was“ ist, wird seine Überweltlichkeit mit seiner Weltzugewandtheit verkoppelt. In diesem Grundgedanken liegt für Schelling die Möglichkeit, die christliche Heilsgeschichte in der Transzendenz zu verankern. Will man also im Zusammenhang mit Schelling die Geschichte in der Transzendenz begründen, so wird alles darauf ankommen, diese Grundunterscheidung bei der Bestimmung des Gottesbegriffes einzuhalten.

Wie steht es nun hier mit Hofmann? Bietet er auf Grund der auch für ihn geltenden Geschichtsproblematik dieselbe Lösung dieses Pro-

---

[1] Schelling II 4, S. 86. [2] Schelling II 4, S. 65 f.

blems? Hofmanns erste Aussage über Gott will genau so wie Schellings Bestimmung Gottes als des „Herrn", als des „Seienden selbst" Gottes Transzendenz bezeugen. Gott ist nicht bloß „die Macht, deren die Welt ist", sondern er ist vor allem der „sein selbst seiende", das „ewige Ich" gegenüber dem „gewordenen Ich"[1]. Das erste, was von Gott auszusagen ist, ist die Tatsache, daß er der schon „sein selbst seiende" ist im Gegensatz zu dem, „was Gottes und nicht er selbst" ist[2]. Die ganze Interpretation der Heiligkeit Gottes als des „Überweltlichen", „in so fern er im Gegensatze zu ihr der sein eigene ist"[3], hat den bei Schelling angeschlagenen Tenor.

Den Übergang von Gottes Herr-Sein über die Welt zu seiner Weltbezogenheit, wie sie sich in der ökonomischen Trinität ausdrückt, bildet bei Schelling wie bei Hofmann die Bestimmung Gottes als die ewige Trinität. Allerdings wird diese „Mittelstellung" der immanenten Trinität bei Hofmann nicht in der Weise wie bei Schelling in eine systematische Verbindung zu Gottes reiner Transzendenz gebracht. So sehr Hofmann im folgenden von der Schellingschen Ableitung der Welt aus der trinitarischen Gestalt Gottes Gebrauch macht, so wenig hier. Das ganze philosophische Anliegen Schellings, Gott auf Grund seiner unbegreiflichen Faktizität, auf Grund seines reinen „Daß" herauszuhalten aus seinen Wesensbestimmungen, kennt Hofmann nicht, ganz zu schweigen von der Basierung der Trinitätslehre auf einer spekulativen Potenzenlehre. Hofmann bleibt bei der einfachen Bestimmung Gottes 1. als des „sein selbst seienden" und 2. als des immanent trinitarischen stehen.

Dagegen wird nun die Schöpfung des Menschen wie die Erlösung ganz wie bei Schelling aus dem trinitarischen Wesen Gottes heraus begründet. „Damit, daß Gott dreieinig ist, will er auch den Menschen Gottes, daß er werde"[4]. Aus seiner trinitarischen Bestimmung erwächst notwendig seine Bezogenheit auf die Schöpfung des Menschen und seine Erlösung, und auch wie bei Schelling geschieht die Schöpfung wie überhaupt das ganze Heilswerk Gottes durch ein Auseinandertreten, durch ein „Ungleichwerden" der immanenten Trinität. Das innergöttliche Verhältnis hat sich „in eine geschichtliche Selbstvollziehung" begeben, und ist damit „ein Verhältnis der Ungleichheit" geworden[5]. Insofern bewegt sich Hofmann in allernächster Nähe zu der Schellingschen Bestimmung des Verhältnisses von Gott und

---

[1] S. B. I, S. 35.

[2] Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren (künftig abgekürzt: S. S.), 1856/59, III, S. 3.

[3] S. B. I, S. 80. [4] S. B. I, S. 36. [5] S. B. I, S. 37.

Welt bzw. Geschichte: Die Schöpfung bzw. die Geschichte ist die Realisierung der in Gott bestehenden Momente.

Aber nun denkt Hofmann gar nicht daran, diese spekulativen Formeln, diese „Selbstvollziehung" Gottes im Sinne Schellings anzuwenden. Denn der Mensch, der in der Schöpfung entsteht, ist nicht das seiner Natur nach „Gott setzende"[1], ist nicht Gott, nicht der Indifferenzpunkt der Weltgegensätze, in welchem die Spannung der Potenzen wieder zur Ruhe kommt. Der Mensch bleibt bei Hofmann das Geschöpf, das geschöpfliche *Abbild* des „urbildlichen Weltzieles" Christus[2]. Denn das, was Hofmann die „Ungleichheit" der Trinität nennt, ist genau genommen gar nicht die Schellingsche Inspannungsetzung der Potenzen. Die Ungleichheit besteht vielmehr in einer einfachen Transformation, einer Kenose der ewigen Trinität in die Zeitlichkeit. Das immanente trinitarische Verhältnis Gott – Sohn wird zum zeitlichen Verhältnis Gott – „urbildliches Weltziel" (in der Schöpfung) bzw. Gott – der Mensch Jesus (in der Versöhnung)[3]. Die Schöpfung selbst wird durch diese „Ungleichwerdung" nicht spekulativ erklärt. Irgendeine dialektische Bewegung im Sinne einer spekulativen „Selbstvollziehung" wird nicht behauptet. Diese Ausdrücke Hofmanns können schon deshalb nicht im eigentlichen Sinne Schellings verstanden werden, weil sich bei Schelling die Inspannungsetzung im Zusammenhang mit einer „Verkehrung", einer Umstellung der Potenzen vollzieht, wobei sich nicht nur die *Zuordnung* der Potenzen zueinander, sondern auch die Potenzen selbst verändern, deren qualitative Wiederherstellung erst die treibende Bewegung im ganzen Prozeß ausmacht.

Dennoch spricht auch Hofmann mit einem gewissen Recht von einer im Sinne das göttliche Wesen erst aktualisierenden Ungleichwerdung, allerdings nicht von einer Selbstvollziehung der Trinität als *Trini*tät, sondern im Sinne einer „Binität". Denn was zu seiner Eigentlichkeit kommt, ist die innertrinitarische ewige Liebesgemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen Jesus, die notwendig darauf aus ist, auf Grund einer Ungleichwerdung, einer Kenose Christi ein Abbild außer sich zu haben, das diese Gemeinschaft geschöpflich widerspiegeln soll. Dies ist die Grundteleologie in Schöpfung und Geschichte. Sie wird eingeleitet in der Schöpfung, indem Christus zunächst auf Grund einer „ideellen Kenose", nur idealiter dem Menschen gegenübersteht, als „*urbildliches* Weltziel", um dann als Mensch die Kenose wirklich durchzuführen, durch welche die Voraussetzung

---

[1] Schelling II 2, S. 119. [2] S. B. I, S. 37. [3] S. B. I, S. 37 u. 40.

geschaffen wird für die in der Kirche begründete neue Menschheit. In *dieser* Weise ist die Selbstvollziehung der Trinität, oder besser des Ich-Du-Verhältnisses Gottes und des Menschen Jesus maßgebend für die Geschichte, nicht aber in Schellings identitätsphilosophischem Sinne.

Insofern können wir aber auch den Satz „Damit, daß Gott dreieinig ist, will er auch den Menschen Gottes, daß er werde" nicht mehr einfach im Schellingschen Sinne verstehen. Nicht eine aus der dreifachen Potenziertheit des Seins Gottes fließende Notwendigkeit ist es, daß die Schöpfung, das wirkliche, *außer* Gott bestehende Sein entsteht, wie wir es bei Schelling sahen, sondern diese Notwendigkeit erwächst aus der Bestimmung der Trinität als des Verhältnisses Gottes und des Menschen Jesus. Denn damit, daß Gott mit dem Menschen Jesus in einer ewigen Liebesgemeinschaft steht, ist die ganze Menschheit schon in ein Liebesverhältnis einbezogen, das Schöpfung und Erlösung umspannt.

Darum ist es auch etwas Verschiedenes, wenn Schelling und wenn Hofmann von einer äußersten „Spannung" bzw. „Ungleichheit" oder „Gegensatz" im Leiden und im Tod Christi sprechen, durch welche die gottwidrigen Mächte besiegt werden[1]. Für Schelling handelt es sich hier um eine Überwindung der ersten Potenz, des irrationalen Prinzips durch die zweite, deren Ergebnis nun erst eigentlich der Mensch, dargestellt im auferstandenen Christus, ist, indem er die Gegensätze in sich trägt und aufhebt. Bei Hofmann ist dieser Gegensatz viel naiver gedacht. Der identitätsphilosophische Hintergrund fehlt. Der Gegensatz ist einfach Ausdruck für die zu ihrem äußersten Tiefpunkt gelangte Kenose, wobei das Reden von der Überwindung der gottfeindlichen Mächte zwar der äußeren Vorstellung nach mit Schelling übereinstimmt, aber bei Hofmann doch rein mythologisch gemeint ist. Dieser theosophische Gedanke, einer der vielen, die Hofmann und Schelling gemeinsam haben[2], wird bei Hofmann nicht spekulativ durchdrungen.

Überhaupt ist das ganze Christusgeschehen bei Hofmann in einem ganz anderen Sinne kontingent gedacht als bei Schelling. Die Kontingenz der Schöpfung, des Falles und der Erscheinung Christi machen eine direkte teleologische Entwicklung in spekulativem Sinne

---

[1] S. S. II, S. 95 f. und 104 und III, S. 10.

[2] Gemeinsame, aus der pietistisch-theosophischen Gedankenwelt stammende Vorstellungen liegen vor in der prozeßmäßigen Fassung des Schöpfungsvorganges, in der Herleitung des Sündenfalles aus der Satanologie, in der Lehre von den Geistern (Engellehre) und in der kenotischen Fassung des Christusereignisses.

unmöglich[1]. Anders bei Schelling: Auch er will keine einfache Deduktion der Heilsgeschichte aus spekulativen Prämissen. Auf Grund der ihm eigentümlichen Potenzenlehre versucht er die Kontingenz der geschichtlichen Ereignisse mit einer idealistisch-spekulativen Deutung der Geschichte zu verbinden. Dadurch, daß Schelling den Fall zum Anfang der Geschichte, d. h. zum Beginn der *reellen* Welt macht, ist die Schöpfung von dem folgenden Erlösungsgeschehen getrennt gedacht. Bei Hofmann dagegen, der eine solche spekulative Erklärung des Falles nicht gibt, liegen die Verhältnisse viel komplizierter. So lehrt er keinen „Christus im Alten Testament"[2]. Infolgedessen ist auch die Ungleichheit der Trinität in der Menschwerdung Christi ganz anders kontingent gedacht als bei Schelling. Aber auch die Linie über das Leben Christi hinaus in die Kirchengeschichte hinein ist bei Hofmann nicht in der Weise spekulativ bewältigt wie bei Schelling[3]. Bei Schelling haben wir es wirklich mit einem *trini*tarischen Geschehen zu tun. Auf Grund dessen ist die Kirchengeschichte für ihn die Vollzugsgeschichte der allmählich werdenden dritten Potenz, an deren Ende die vollkommene Gestaltwerdung der Trinität steht. Wenn Schelling die Kirchengeschichte doch noch als das Zeitalter *Christi* bezeichnet, so ist das im letzten Grunde, anders wie bei Hofmann, eine Akkommodation an das christliche Dogma. Denn Christus selbst ist ihm eine zu überwindende Größe, die zweite Potenz wird in der Kirchengeschichte sukzessiv durch die dritte Potenz, die Potenz des Geistes, überwunden. Bei Hofmann ist davon gar keine Rede. Vielmehr wird die Kirchengeschichte bei ihm rein supranatural durch den erhöhten Christus mittels seines Geistes gelenkt[4]. Darum ist auch bei Schelling das Ziel der Geschichte die zu ihrer endgültigen Gestalt gekommene Dreieinigkeit *allein,* bei Hofmann *zugleich*, und ohne darin aufgegangen zu sein, die endgültig hergestellte Gestalt der Menschheit.

Wir sehen also, daß die Begründung der Heilsgeschichte bzw. der Offenbarungsgeschichte in der Transzendenz von Hofmann und von Schelling in sehr verschiedener Weise gefaßt wird. Schelling basiert seine Religionsphilosophie in einer – wenn auch modifizierten – Identitätsphilosophie. Demgegenüber hält sich Hofmann ganz anders an das christliche Dogma und hebt die Kontingenz des Christusereig-

---

[1] Ablehnung einer spekulativen Erklärung der Menschwerdung z. B. S. B. II, S. 17.

[2] S. S. B. I, S. 120 und II, S. 9 f.

[3] Die Aufnahme einer ausgeprägten Apokalyptik in das heilsgeschichtliche System verbietet das schon; s. S. B. I, S. 53 f.

[4] S. S. B. II, S. 380 ff.

nisses nicht in dem Maße auf, wie es Schelling tut. Darum ist es auch verständlich, daß sich Hofmann ganz energisch von Schelling absetzt[1]. Er will nicht in der Weise des Identitätsphilosophen die Denkmöglichkeit des christlichen Glaubens beweisen und verzichtet darum auf eine spekulative Durchdringung der Heilsgeschichte. Dennoch geht diese Abgrenzung von Schelling nicht so weit, daß Hofmann den Gedanken einer apriorischen Lenkung der Geschichte durch die trinitarische Prämisse ganz aufgibt; in irgendeiner Weise, obgleich bei weitem naiver als von Schelling, wird auch von ihm in der Trinität ein geschichtstheologisches Prinzip gesehen, das die ganze Heilsgeschichte lenkt. Der Geschichtsmonismus Schellings bleibt, und zwar in einer Beziehung sogar in einer viel direkteren Weise als bei Schelling. Denn indem Hofmann das existenzphilosophische Bemühen Schellings nicht kennt, wird Gott in einer äußerst direkten Weise in die Geschichte hineingezogen. Die Trinität hat nicht einen klaren transzendenten Halt in dem reinen Existieren Gottes, in seinem unzugänglichen „Daß", sie wird unbedenklich in die Zeit eingeführt, ohne daß die auch behauptete reine Transzendenz Gottes in ein wirklich durchdachtes Verhältnis zu seiner trinitarischen Wesenheit gebracht ist. Infolgedessen wird die trinitarische Gestalt Gottes, sofern sie geschichtsbezogen gedacht wird, nur als die ökonomische gesehen. Eine völlige Vergeschichtlichung des Gottesbegriffes ist die Folge. Das zeitliche Verhältnis Gottes zu dem Menschen Jesus läßt seine ewige Gestalt vergessen. Von da aus gesehen ist Christus dann nur noch geschichtsphilosophisches Prinzip, die Geschichte eine „Selbstdarstellung" Christi[2]. Daß die Selbstdarstellung eine gebrochene ist, ist freilich nicht zu verkennen. Die Kontingenz des Christusereignisses hat ihr Schwergewicht; aber hineingestellt in die Kontinuität der Geschichte wird sie aufs äußerste fraglich.

IV. Hofmann und Schleiermacher

Wir sahen, daß Hofmann in einer gewissen Nähe zu Hegel steht, und zwar vor allem in der Beziehung des christlichen Subjektes zur Heilsgeschichte, daß er aber andererseits diesen Standpunkt am „vorläufigen Abschluß der Geschichte" nicht im Sinne der Hegelschen Identitätsphilosophie verstand, sondern trotz seiner *absoluten* Stellungnahme im Geschehen die Geschichte sich doch weiter entwickeln

---

[1] Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 12, S. 157 ff. (künftig abgekürzt: Z. P. K.).

[2] S. W. E. I, S. 40.

ließ. Diese „relativ-absolute" Standpunktnahme ist nur zu erklären im Anschluß an Schleiermachers Fundierung der christlichen Glaubensaussagen im christlich-religiösen Selbstbewußtsein.

Allerdings ist zunächst zu betonen, daß die übliche Herleitung Hofmanns von Schleiermacher die Dinge nicht scharf und genau genug sieht. Hofmann und Schleiermacher haben tiefgreifende Unterschiede, die eine solche Herleitung nicht sehr vielversprechend machen[1]. Der Tatbestand des Christseins des Theologen ist bei Hofmann eine reine Faktizität, die ihre Begründung in sich trägt. Das Christentum religionsphilosophisch als eine Spezies der Religion überhaupt zu begründen, lehnt Hofmann ausdrücklich ab[2]. Hofmann verwirft auch die Hilfestellung, die Schelling mit seiner „Philosophie der Offenbarung" dem christlichen Glauben leisten möchte[3]. Der Nachweis der Denkmöglichkeit der Glaubenstatsachen ist ihm ein schlechterdings abwegiges Unterfangen. Ausgangspunkt der Theologie kann ihm allein der keiner weiteren Begründung fähige und keine weitere Begründung benötigende Tatbestand sein, der sich daraus ergibt, daß der Christ in einer „in Jesu Christo vermittelten Gemeinschaft mit Gott" steht[4]. Ausgangspunkt ist ihm allein die Wiedergeburtserfahrung, die es – das ist die Aufgabe des systematischen Theologen – nach ihren ewigen und zeitlichen, d. h. nach ihren im dreieinigen Gott und in den Faktizitäten der Heilsgeschichte gegründeten pragmatisch-kausal verstandenen Voraussetzungen zu entfalten gilt[5].

Bei Schleiermacher dagegen handelt es sich bei seinem gewiß auch nicht weiter zu diskutierenden Tatbestand des frommen Selbstbewußtseins, wie es dem *Christen* eignet, um eine auf seinem Identitätsprinzip beruhende Modifikation des „schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls". Der christliche Glaube wird aufgefaßt als eine Spezifikation der Religion überhaupt. Gewiß, Schleiermacher ist nicht der Meinung, daß man den christlichen Glauben rein spekulativ ableiten könnte. Religion ist immer auch *positive* Religion; das „schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl" gibt es darum auch nur in der gebrochenen

---

[1] Diese Unterschiede sind bei der fast schon traditionellen Herleitung Hofmanns aus der Schleiermacherschen Theologie viel zu wenig in Rechnung gestellt. Am bekanntesten ist die Herleitung Hofmanns von Schleiermacher bei W. Herrmann in „Kultur der Gegenwart" (2. Aufl. Teil I Abt. 4. 2, S. 153 ff.) und bei E. Schaeder, Theozentrische Theologie (Bd. I, S. 22–51); auch K. Barth sieht Hofmann sehr stark von Schleiermacher her (Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, S. 553 ff.); gegen die Ableitung Hofmanns von Schleiermacher wendet sich Schellbach, aaO, S. 35 ff.

[2] S. Enc., S. 16 und S. 22 f.

[3] S. Z. P. K. 12, S. 162 ff.

[4] S. B. I, S. 6; vgl. Enc., S. 7, B. H., S. 3.

[5] Vgl. S. B. I, S. 10.

Form einer wirklichen Religion; denn die Wirklichkeit kann nicht, wie es die Identitätsphilosophie tut, einfach aus dem Absoluten deduziert werden. Die Wahrheit liegt ihm immer in der Mitte zwischen Spekulation und Empirie[1].

Von dieser Überzeugung ist auch seine Dogmatik „Der christliche Glaube" getragen. Denn wenn er hier, wenigstens primär, die Dogmatik als „Beschreibung menschlicher Lebenszustände" durchführt, so versteht er unter „menschlichen Lebenszuständen" nicht einfach eine psychologische Verhaltungsweise, sondern – sofern er hier christliche Dogmatik treibt – den geschichtlichen „Besitzstand" des Christen[2]. Es handelt sich um wirklich *dogmatische* Aussagen, und zwar in dem Sinne, daß sie in der *Erfahrung* der gegenwärtigen christlichen Kirche, dem gegenwärtigen Gemeindebewußtsein auch wirklich gegeben sein müssen, mögen sie dem biblischen Zeugnis und der kirchlichen Tradition gegenüber deformiert sein oder nicht. Diese positivistische Tendenz wird nun aber eingeschränkt bzw. ausbalanciert durch ein philosophisches Regulativ, die philosophische Theologie. Hat diese die Aufgabe, „durch Gegeneinanderhaltung des Gegebenen mit den dort (in der Ethik als der grundlegenden Kulturwissenschaft) aufgestellten Formeln" herauszuarbeiten, „was in dem geschichtlich gegebenen Christentum reiner Ausdruck der Idee desselben ist"[3], so hat der in der philosophischen Theologie aufgestellte Begriff vom Christentum nun wieder seinerseits die positive dogmatische Glaubensaussage zu formieren, um so den rechten Ausdruck für die dogmatische Aussage auszumitteln. Auf diese Weise bleibt auch die anscheinend so positivistisch vorgehende Dogmatik Schleiermachers auf dem Umweg über die philosophische Theologie unter der Kontrolle der grundlegenden philosophischen Aufstellungen der Ethik.

Ein weiterer tiefgreifender Unterschied zu Hofmann ist die Leugnung jeglicher Heilsgeschichte bei Schleiermacher. Bei Hofmann hat der Tatbestand des Christseins, die Tatsache der in Christus vermittelten Gemeinschaft Gottes und der Menschheit seine Voraussetzung in der Heilsgeschichte. Theologie ist heilsgeschichtliche Theologie oder sie ist gar nicht. Bei Schleiermacher fehlt dieser Aspekt überhaupt. Ja, er ist der erste Theologe, der sich prinzipiell von dem heilsgeschichtlichen Aufriß loslöst. Allerdings mit einer Ausnahme: In der

---

[1] Vgl. dazu: F. Flückiger, Philosophie u. Theologie bei Schleiermacher, 1947, S. 20 u. 109 f.

[2] S. Der christliche Glaube (künftig abgekürzt: G. L.), 2. Aufl. § 108, 1.

[3] Kurze Darstellung des theologischen Studiums ed. H. Scholz (zit. nach Flükkiger, aaO, S. 73), 1. Aufl. § 6 und 7.

Christologie ist auch für Schleiermacher der Bezug auf die Geschichte unumgänglich, ohne den historischen Christus wäre auch Schleiermachers Christentumsauffassung nicht möglich. Dabei wird die geschichtliche Bedeutung Christi nicht wie bei Hofmann in einer pragmatisch-historischen Funktion gesehen, sondern in einer kausal-psychologischen, auf Grund derer er *Anreger* der in der Kirche fortwirkenden Frömmigkeit ist. Christi ursprüngliche Tätigkeit wird gedacht „unter der Form einer eindringenden Tätigkeit, die aber von ihrem Gegenstand . . . als eine anziehende aufgenommen wird, auf dieselbe Weise, wie wir jedem eine anziehende Kraft zuschreiben, dessen bildenden geistigen Einwirkungen wir uns gern hingeben"[1].

Die tiefere Bedeutung Christi liegt freilich für Schleiermacher darin, daß Christus der zweite Adam, das Urbild und der Anfänger der eigentlichen Menschheit ist, der die Möglichkeit, die in der Schöpfung lag, erst realisiert, ein Werk, das allerdings in der Kirche weitergeführt werden muß, um zu dem endlichen Ziel zu kommen, daß die ganze Menschheit Abbild ihres Urbildes Christus wird[2]. Unter diesem Aspekt gesehen hat dann aber der geschichtliche Christus als psychologischer Anreger nur eine vorläufige Bedeutung, er ist nur ein Durchgangspunkt in der Entwicklung der Gesamtmenschheit, die das individuelle Leben Christi hinter sich läßt. Welch ein Unterschied gegenüber Hofmann, bei dem alles daran hängt, Christus als den weltgeschichtlichen Wendepunkt der Zeiten zu begreifen!

Dennoch können wir nun aber auch von einem Gemeinsamen beider Theologen reden. Denn sie stehen beide trotz starker Übereinstimmung mit der sie umgebenden romantischen Umwelt nur eingeschränkt auf dem Boden des Identitätsdenkens des absoluten Idealismus; sie teilen beide nicht den absoluten Geistbegriff Hegels. Darum nehmen beide, wenn auch in verschiedener Weise, ihren systematischen Ausgangspunkt bei der menschlichen Subjektivität. Bei Hofmann sahen wir, daß sein Hegelianismus im Sinne einer historisierenden Geschichtsbetrachtung durchbrochen ist. Aus dieser rudimentär identitätsphilosophischen Betrachtungsweise folgt eine Einschränkung des absoluten Geistes im Sinne einer Subjektivierung des Ausgangspunktes. Denn eine mit dem Historismus sich verbindende Geschichtsbetrachtung kann unmöglich die konsequente Stellung Hegels einnehmen, der sich am Ende der Geschichte weiß und damit den

---

[1] Schleiermacher, G. L. § 100, Ziff. 2.
[2] S. Flückiger, aaO, S. 157.

Geist seiner Zeit als Erfüllung und Ende des Geistes in der Geschichte überhaupt ansieht. Der Historismus kann nur relativ reden und seinen Standort in der Geschichte nur hypothetisch, nur als ein *vorläufiges* Ende setzen, ohne eine Weiterentwicklung in Frage zu stellen. Umgekehrt kann eine solche Heilsgeschichte, wie sie Hofmann darstellen will, nicht völlig auf einen absoluten Standpunkt verzichten, da ihr sonst jede Möglichkeit genommen wird, überhaupt allgemeingültige geschichtliche Wahrheiten auszusprechen und über eine relativierende Beschreibung der Geschichte hinauszuwachsen. Diesen Standpunkt meint nun Hofmann auf Grund der Wiedergeburtserfahrung einnehmen zu können. Genau so wenig wie Schleiermacher über die Aussagen christlich frommer Gemütszustände irgendeiner philosophischen Einrede Antwort zu geben braucht, weil die Aussagen sui generis sind, so braucht auch Hofmann die Möglichkeit, einen Standpunkt in der Mitte der Geschichte einnehmen zu können, nicht irgendwie zu rechtfertigen. Es handelt sich hier um eine geschichtliche Erkenntnis eigener Art, zu der allein der Christ Zugang hat. Der christliche Glaube berechtigt ihn, inmitten des Werdens einen subjektiven und doch absoluten Standpunkt einzunehmen.

Einen solchen subjektiven und zugleich absoluten Standpunkt teilt nun auch Schleiermacher, und zwar insofern, als es im Prinzip seiner Vermittlung zwischen dem positiv Gegebenen und dem Spekulativen begründet liegt, daß wir niemals die Wahrheit an und für sich haben können; sie liegt vielmehr in der Mitte zwischen dem Empirischen und dem Ideellen. Darum muß notwendigerweise *individuell* geredet werden, auch wenn die religiöse *absolute* Wahrheit zum Ausdruck kommen soll. Wir haben das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl notwendigerweise nur im christlichen bzw. positiv-religiösen Selbstbewußtsein. Darum kann dogmatisch nur auf Grund von „Erfahrung" geredet werden. Nur in der christlichen Gemeinde, wo an der Individualität Jesu christlich-fromme Gemütszustände entstehen und wo in Christus das Urbild der Menschheit gesehen wird, ist der legitime Ort christlicher Dogmatik.

Freilich ist damit auch deutlich, daß die Subjektivität bei Schleiermacher bei weitem nicht so überspannt ist wie bei Hofmann. Der Subjektivismus Hofmanns ist viel unreflektierter, die philosophische Wahrheitsfrage ist in einem ganz anderen Maße abgeschnitten als bei Schleiermacher; beruht dieser Subjektivismus doch auf der in keiner Weise näher zu begründenden Tatsache des Christseins. Schleiermacher dagegen redet, wenn man seine Dogmatik in den Gesamtzusammenhang seines Denkens stellt, in seiner Glaubenslehre letzt-

lich hypothetisch. Für ihn ist seine christliche Redeweise nicht die Wahrheit schlechthin. Aber in jedem Falle, bei Schleiermacher wie bei Hofmann, finden wir den eigenartigen subjektiven Ausgangspunkt ihrer dogmatischen Rede darin begründet, daß sie sich scheuen, sich einfach und ohne Vorbehalt auf den Standpunkt des Identitätsdenkens zu stellen. Daß diese Scheu Ausdruck einer im biblischen Glauben begründeten „Bescheidenheit" ist, wird man nicht leugnen können. Hier haben sie sich eine Grenze gezogen, die nicht zu denken ist ohne das Wissen um die unübersteigbare Grenze christlicher Glaubenserkenntnis.

V. Abschließende Betrachtung

Die Betrachtung des Begriffes der Heilsgeschichte bei Hofmann im Zusammenhang mit einigen der wichtigsten Repräsentanten der romantischen Epoche hat uns gezeigt, daß der Hofmannsche Geschichtsbegriff in einer gewissen Zurückhaltung zum absoluten Idealismus steht. Hegel gegenüber als dem konsequentesten idealistischen Geschichtsdenker macht sich seine Tendenz geltend, Geschichte im Sinne Rankes als Tatsachengeschichte zu sehen. Ja, auch einem ideell so transparenten Begriff gegenüber wie dem „Geistig-Realen" Rankes war sein Begriff vom Tatsächlichen noch viel betonter als reine Faktizität gefaßt. „Tatsache" soll bei Hofmann wirklich eine reine Faktizität sein. Auch die transzendente Begründung der Geschichte gab Hofmann nicht im Sinne der Spätphilosophie Schellings, so nahe er ihr auch steht; die Geschichte soll nicht spekulativ, als ein Zusichkommen Gottes erklärt werden, auch nicht in dem Hegel gegenüber differenzierteren Sinne Schellings. Schließlich war auch der Ausgangspunkt der heilsgeschichtlichen Theologie nicht der philosophisch erst zu legitimierende Schleiermachers, vielmehr war er allein begründet in der absoluten Gewißheit des christlichen Selbstbewußtseins. In allen diesen Punkten fanden wir Hofmann in einem gewissen Gegensatz zum Idealismus.

Dennoch werden wir sagen müssen, daß diese Abgrenzung apologetischer Natur blieb. Denn wenn auch Hofmann den Idealismus zum Teil als Antipoden verstand und er sich von ihm absetzte, so grenzte er sich von ihm doch nur rein eklektisch ab. Keinesfalls zeigte er sich hier als ein Theologe, der gegenüber der Romantik eine eigenständige Verhältnisbestimmung von Glaube und Geschichte gefunden hätte, der das ganze Problem in eine neue und ursprüngliche biblische Beleuchtung gebracht hätte. Im Grunde bleibt er dem romantischen

Denken verhaftet. Die Geschichte bleibt ein dem nachdenkenden Theologen durchschaubarer Ereigniszusammenhang, den er in seiner inneren Verkettung nachzukonstruieren imstande ist. Die transzendente Begründung der Geschichte liegt zwar nicht in einem strikt durchgeführten identitätsphilosophischen Prinzip, aber es wird auch nicht vermieden, daß das Handeln Gottes in der Geschichte als eine einzige Selbstvollziehung zum Zwecke der Entfaltung der in der Trinität selbst liegenden Tendenz erscheint, die Menschheit Gottes zu schaffen. Schließlich kann der absolute Standpunkt des heilsgeschichtlichen Theologen der Geschichte gegenüber nur mit dem Hegels verglichen werden, wenn auch abgeschwächt und ungleich weniger radikal gedacht, weil Hofmann es nicht wagte – und das aus guten Gründen –, wie Hegel diesen Standpunkt des Christen in der Geschichte als den Schlußpunkt der Geschichte zu betrachten. Hier teilt er eine der Schleiermacherschen Enthaltsamkeit gegenüber dem Identitätsdenken verwandte Haltung.

Es ist darum verständlich, daß Hofmann immer wieder in großer Nähe zum Idealismus gesehen ist. Wir können diese Ansicht nur bestätigen. Hofmann ist geistesgeschichtlich gesehen ein Kind der Romantik und der idealistischen Geschichtsspekulation, eine des Nachdenkens werte Tatsache für jeden, der im Zusammenhang mit Hofmann die theologische Problematik von Glaube und Geschichte mit dem Problembegriff der „Heilsgeschichte" lösen möchte.

Ist die ethische Forderung durch ihre Radikalität destruktiv?

Von Knud Eiler Løgstrup

Die ethische Forderung läßt sich durch zwei Momente charakterisieren. Erstens: Ihren Inhalt erhält sie von einem Umstand her, der sich empirisch konstatieren läßt, nämlich, daß das Leben der Menschen ineinander verstrickt ist. Das, worauf die Forderung ausgeht, ist: Fürsorge zu tragen für den Teil vom Leben des anderen, den diese Verstrickung an mich preisgibt. Zweitens: Die Forderung ist einseitig an mich gerichtet und schließt einen Anspruch meinerseits auf Gegenseitigkeit aus. Diese Einseitigkeit der Forderung ergibt sich aus dem Verständnis, daß mein Leben ein ständiges Geschenk ist, und daß ich

somit niemals berechtigt sein kann, eine Gegenforderung zu stellen für das, was ich tue. Daß das Leben ein Geschenk ist, läßt sich nicht empirisch konstatieren – nur glauben oder bestreiten.

Der Inhalt dieses Lebensverständnisses ist von solcher Art, daß, ob ein Mensch es akzeptiert oder ablehnt, allein darin sich entscheidet, wie er sich in der Verstrickung seines Lebens mit dem Leben anderer verhält. Veranlaßt ihn die Verstrickung, Fürsorge für das Leben des anderen zu tragen, so lebt er im Glauben daran, daß sein Leben ein ständiges Geschenk ist. Veranlaßt ihn die Verstrickung, sie zum eigenen Vorteil auszunutzen, so lebt er in Ablehnung dieses Verständnisses.

Es besteht daher die denkbar nächste Verbindung zwischen diesen beiden Momenten trotz ihrer Verschiedenheit: ihren Inhalt entnimmt die Forderung empirisch konstatierbaren Lebensumständen, ihre Einseitigkeit ergibt sich aus einem Lebensverständnis nicht-empirischen Charakters.

I

Der Charakter der Forderung als einseitig erhebt die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Forderung und der natürlichen Liebe. Ist die Forderung bereits und ohne weiteres erfüllt dort, wo die natürliche Liebe in den Beziehungen, die sie selbst geschaffen hat, wohnt und herrscht? Oder hat die Forderung mit der natürlichen Liebe nichts zu schaffen? Ist es sprachliche Willkür oder einfach sinnlos, wenn das Wort „Liebe" sowohl die durch Neigung und Leidenschaft gekennzeichnete Art der Beziehung zwischen Menschen bezeichnen soll, als auch die Beziehung oder besser: Forderung, die in der Verkündigung Jesu „Liebe zum Nächsten" genannt wird? Präzisieren wir die Frage dahin, ob für die natürliche Liebe ein Anspruch auf Gegenseitigkeit charakteristisch ist, der sie unvereinbar macht mit der einseitig gerichteten Forderung.

Wo eine natürliche Liebe zwischen Menschen herrscht, gelingt in ein und derselben Handlung das Leben beider – soweit es in der Macht der natürlichen Liebe und ihrem Wirken liegt, daß das Leben der Menschen gelingt; dies natürlich als ständige Voraussetzung. Unter der Fürsorge für das Leben des anderen gelingt nicht nur das Leben des anderen, sondern auch das eigene Dasein. Wenn Eltern für ihre Kinder Fürsorge tragen, indem sie sie vernünftig erziehen, spricht die Wahrscheinlichkeit nicht nur dafür, daß das Leben der Kinder gelingt, sondern mit ihrem Leben das der Eltern. Anders ausgedrückt: der einzelne ist selbst Teilhaber an dem Dasein, das hier glückt, indem er

das Leben des anderen in seine Hut nimmt. Wenn wir uns selbst oder einander raten, appellieren wir daher auch im gleichen Atemzug an das, womit uns selbst und dem anderen am besten gedient ist. Doch ist es keineswegs so, daß die Fürsorge für das Leben des anderen ausschließlich damit motiviert ist, daß das eigene Leben auf diese Weise gelingt, daß man also nur deswegen, d. h. im Sinne eines Mittels auf das Weh und Wohl des anderen bedacht sei. So ist es nicht, weil der andere Mensch, in meiner Liebe zu ihm, einen lebendigen Teil meines eigenen Lebens ausmacht. Das Glück oder Unglück des anderen ist ein wesentlicher Teil des eigenen Glücks oder Unglücks. Es wirkt unmittelbar ein auf mich – nicht erst über den Weg bestimmter sachlicher und dinglicher Umstände, die sich dadurch für mich anders stellen. Der andere gehört in der Weise mit zu meiner Welt, daß es überhaupt unnatürlich ist, ihn den „anderen Menschen" zu nennen und nicht „Kind" oder „Gatte". Die Handlung, zu der die natürliche Liebe den Menschen bewegt, hat daher als ihr Motiv ebensowohl das Gelingen des eigenen Lebens wie zugleich das des anderen. Diese beiden Rücksichten können nicht voneinander getrennt werden.

Es läßt sich also nicht behaupten, daß der Mensch in der natürlichen Liebe nur um seiner selbst willen tut, was er tut, daß es sich also sozusagen mehr zufällig so trifft, wenn es auch zum Guten des anderen gereicht, der der Gegenstand der sogenannten „Liebe" ist. Ebensowenig läßt sich aber behaupten, daß meine Fürsorge für das Leben des anderen ausschließlich mit der Rücksicht auf das Wohl und Weh des anderen motiviert ist, so daß es nur eine angenehme Nebenerscheinung ist, wenn das eigene Leben dabei auch gelingt. Auch so verhält es sich nicht. Die natürliche Liebe ist eben natürlich. Beide Motive – daß das Leben des anderen und das eigene gelingen – gehen in eins. Dort wo natürliche Liebe herrscht, z. B. zwischen Eltern und Kindern, tun Eltern, was sie tun, um ihrer selbst und um ihrer Kinder willen.

Menschen sind einander verbunden, unter anderem: in Liebe, in Sympathie und in Solidarität. Auf unvermittelte Weise sind sie es in der Liebe und in der Freundschaft, während die Verbundenheit in der Solidarität mehr auf der gemeinsamen Arbeit oder auf der gemeinsamen Lebenslage beruht. Ob diese Bindungen auf vermittelte oder unvermittelte Weise geknüpft sind, das Dasein des Menschen besteht nun einmal aus Bindungen; der einzelne hat sein Leben und seinen Lebensinhalt darin. Jede fürsorgende Handlung in Liebe, Sympathie und Solidarität erhält darum ihren Entgelt in der Aufrechterhaltung der Bindungen, in denen ein Mensch sein Leben hat und die sein Dasein sind. So wird der einzelne, je intensiver und je weitreichender

er mit anderen verbunden ist, sich auch in acht nehmen, auf Kosten dieser anderen zu leben, um nicht sein eigenes Leben zu verderben.

Die Handlungen in der natürlichen Liebe sind aber darum nicht solchen Handlungen gleichzustellen, die um der bloßen Gegenleistung willen getan werden. Im Gegenteil! Es ist ein wesentlicher Unterschied, ob das, was einem selbst zugute kommt, in der Erhaltung der Bindungen besteht, in denen man sein Dasein hat, oder ob es in der Einstellung: „Ein Dienst ist des anderen wert" liegt. Der andere Mensch gehört eben nicht als unentbehrlicher Teil zu meinem Leben, wenn ich ihm lieblos helfe, ausschließlich, weil ein „Dienst des anderen wert" ist, mag meine Hilfe auch noch so weitgehend sein. Im Grunde genommen gehen wir einander nichts an. Ob meine Tat ihm zum Nutzen gereicht oder nicht, ist mir letztlich gleichgültig – seine Gegenleistung ist für mich die Hauptsache. Die hat er mir zu verschaffen, und darüber hinaus interessiert er mich nicht.

Es handelt sich also um zwei weit verschiedene Beziehungen: Alles um der Gegenleistung willen zu tun, bedeutet – nur pointierter ausgedrückt –, daß das Verhältnis auf dem Anspruch auf Gegenseitigkeit beruht. Um die Unvereinbarkeit dieses Anspruches mit der Einseitigkeit der Forderung zu fixieren, sprechen wir hier im ebengenannten Sinne von „Gegenseitigkeit".

Nicht erhellend, sondern im Gegenteil verwirrend ist es, in Verbindung mit der natürlichen Liebe von Gegenseitigkeit zu sprechen, wo beider Menschen Leben in der gleichen Tat gelingt, weil man den anderen Menschen liebt. Daß das eigene Leben glücke, ist ja nicht ein Anspruch, den man stellt, um sich damit die eigene Liebe zum anderen vergelten zu lassen; das eigene Leben glückt sozusagen von selbst, weil der andere auf unmittelbare Weise ein lebendiger Teil des eigenen Lebens ist. Es läßt sich daher auch nicht einsehen, daß die natürliche Liebe aus diesem Grunde im Widerspruch zu der einseitigen Forderung stehen sollte.

Dies um so weniger, als das Lebensverständnis, das von der einseitigen Forderung vorausgesetzt wird, nämlich, daß das Leben des einzelnen ein ständiges Geschenk ist, nirgendwo näherliegt als in der natürlichen Liebe. Gerade wenn ein anderer Mensch in der natürlichen Liebe zu dem eigenen Dasein gehört, ist das Verständnis, daß es ein Geschenk ist, am stärksten. Die natürliche Liebe und die einseitige Forderung haben ihr Lebensverständnis gemeinsam. Das Eigentümliche an der natürlichen Liebe ist, daß für sie das Lebensverständnis der einseitigen Forderung selbstverständlich ist – ohne die Forderung.

Wann meldet sich nämlich die einseitige Forderung? Doch wenn der andere Mensch, um dessen Leben die Fürsorge geht, nicht mit zum eigenen als Geschenk empfangenen Leben gehört! Oder besser, wenn man ihn nicht mit dazugehören lassen will. Denn man faßt ja den anderen Menschen als alles andere auf als ein Geschenk – lästig und unbequem ist er einem! Man kann es vielleicht so sagen: die Forderung macht gleichsam ein Zugeständnis, sie rechnet völlig realistisch damit, daß der andere zu unbequem ist, als daß er mit dazu beitragen könnte, unser Leben zu einem als Geschenk empfangenen Leben zu machen. Eines ist sicher: lieben tun wir den anderen jedenfalls nicht. Nichtsdestoweniger verlangt die Forderung vom Menschen, daß er – da sein eigenes Leben ihm, im übrigen, geschenkt worden ist und er somit nichts ist und nichts hat – Fürsorge trage für das Leben des anderen. Oder mit anderen Worten: weil der einzelne den anderen nicht mit zu seinem Leben gehören lassen will, wird ihm sein Lebensverständnis durch die Forderung aufs Spiel gesetzt. In der Forderung wird sozusagen gefragt, ob er sich in der Weise zum Herrn seines Lebens machen will, daß er selbst bestimmt, wer mit dazugehören soll und wer nicht, oder ob er sein Leben als Geschenk entgegennehmen will, um damit Fürsorge für das Leben des anderen zu tragen.

In der natürlichen Liebe dagegen gehört der Mensch, den wir lieben, in ganz unmittelbarer Weise mit zu unserem eigenen als Geschenk empfangenen Leben. Unser Leben ist uns geschenkt, in erster Linie weil der andere, den wir lieben, ein lebendiger Teil unseres Lebens ist. Der Mensch, der unser eigenes Leben zu einem als Geschenk entgegengenommenen Leben macht, und der Mensch, dessen Leben wir in unsere Hut zu nehmen haben, ist in der natürlichen Liebe ein und dieselbe Person. Die Fürsorge für das Leben des anderen Menschen ist daher eine einzige Selbstverständlichkeit, die jede Forderung überflüssig macht.

*

Eines ist nun, daß dort, wo die natürliche Liebe herrscht, beider Leben in derselben Tat gelingt, und daher das Moment der Gegenseitigkeit fortfällt. Ein anderes ist es, ob nicht das Verlangen der natürlichen Liebe nach Gegenliebe ein Wunsch nach Gegenseitigkeit ist, der sich nicht vereinigen läßt mit der Einseitigkeit der Forderung. Dies um so mehr, als er anspruchsvoller kaum denkbar ist. Der einzelne will nämlich vom anderen mit ebenso starker Liebe wiedergeliebt werden, wie er sie selbst nährt. Die Gegenliebe soll ebenso spontan und

ebenso frei sein wie seine eigene. Der einzelne will um seiner selbst willen wiedergeliebt werden.

Nun, selbstverständlich kann man das Verlangen der leidenschaftlichen Liebe, wiedergeliebt zu werden, ein Verlangen nach Gegenseitigkeit nennen. Aber Gegenseitigkeit und Gegenseitigkeit ist zweierlei. Zweierlei, das nichts miteinander zu tun hat.

In der Regel sprechen wir von Gegenseitigkeit in dem Sinne: Je mehr der Gedanke an Gegenseitigkeit in unserem Verhältnis zum anderen vorherrscht, oder richtiger ausgedrückt, je mehr der Hintergedanke der Gegenseitigkeit es beherrscht, desto mehr reservieren wir uns darin; desto mehr halten wir uns selbst außerhalb, passen auf, daß wir uns nicht mitreißen lassen, uns nicht hingeben; desto mehr machen wir das Verhältnis selbst zu einem reinen Mittel für das, was wir dabei herausholen wollen. Die Erhaltung des Verhältnisses unter der Devise „Der eine Dienst ist des anderen wert" lohnt sich nur um der bloßen Gegenleistung willen, nicht wegen des Verhältnisses als solchen. Weswegen dann auch dieses Verhältnis in einem mehr oder weniger gespannten Aufeinander-Wachen besteht. Man lauert nur darauf, ob die Gegenleistungen erfolgen und groß genug sind.

In der leidenschaftlichen Liebe ist genau das Gegenteil der Fall. Naturgegeben, d. h. in der Leidenschaftlichkeit, existiert der einzelne in der Bewegung der Liebe auf den anderen zu. In der Sehnsucht nach dem anderen ist die Liebe eine Intentionalität, die kraft ihrer Leidenschaftlichkeit den Menschen mitreißt, um ihn darin existieren zu lassen. Ebenso wie er in der gleichen Leidenschaftlichkeit die Erfüllung in der Gegenliebe des anderen begehrt – allerdings nicht als Gegenleistung für die Liebe, die er selbst nährt; sondern die Gegenliebe wird begehrt als ein unverdientes Glück. Als Gegenleistung wäre sie wertlos, oder richtiger ausgedrückt, völlig sinnlos. Auch das Verlangen der Liebe nach Gegenliebe ist daher als solches nicht unvereinbar mit dem Lebensverständnis, das die einseitige Forderung voraussetzt. Das Verlangen nach Gegenliebe widerspricht daher auch nicht dem Verständnis, daß das Leben ein Geschenk sei.

Heißt das nun, daß die natürliche Liebe als solche, ihrer Natur nach, selbstlos ist? Selbstlosigkeit bedeutet, daß man bei dem, was man tun will, womit man zu tun hat, wozu man Stellung nehmen soll usw., nicht an sich selbst denkt, sondern an den anderen. Es gehört dazu, daß man sich in einer Situation befindet, die an und für sich die Rücksicht auf sich selbst nahelegt. Läßt man die Rücksicht auf sich selbst vorgehen, übertritt man damit also keine sozialen Normen, man riskiert auch nicht, daß man seines Verhaltens wegen irgendwie

diffamiert werden könnte, geschweige denn sich strafbar machte. Selbstlosigkeit bedeutet daher, daß man – ungeachtet seines guten Rechtes, an sich selbst zu denken – dieses Recht nicht anwendet und die Rücksicht auf den anderen vorgehen läßt. In dem Sinne allerdings kann man die natürliche Liebe nicht selbstlos nennen. Sie steht nämlich gar nicht in dem Dilemma, entweder an sich selbst oder an den anderen zu denken. Ihrer Natur nach sieht sie sich gar nicht vor diese Alternative gestellt. Liebe ist – weil es der andere selbst ist, dem sie gilt – eine Bewegung auf den andern zu. Das ist ihr Wesen.

Ihrer Natur nach ist die natürliche Liebe daher weder selbstisch noch selbstlos.

*

Im Zusammenhang mit der hier gegebenen Charakteristik der natürlichen Liebe sei mir eine Abschweifung gestattet. Ich möchte mich nämlich gegen die ebenso allgemeine wie falsche Ansicht von der Einsamkeit wenden. Wir sprechen heute soviel von Einsamkeit, und zwar auf sehr undifferenzierte Weise. Auch Einsamkeit ist vielerlei – jedenfalls zweierlei.

Es gibt eine Einsamkeit, die furchtbar ist. Dort wo die Welt eines Menschen leer ist – immer leer gewesen ist oder leer geworden ist. Wo kein anderer Mensch da ist, dessen Leben sein Schicksal berührt oder dessen Schicksal sein Leben berührt.

So wohlbegründet wir diese Einsamkeit furchtbar nennen, so sehr ist es ein Mißverständnis, von einer furchtbaren Einsamkeit dort zu sprechen, wo die Gefühle des einen Menschen vom anderen nicht gefühlt werden können. Man begegnet dem häufig. Selbst ein so nüchterner Philosoph wie Moritz Schlick sagt: „Hier liegt ja der Grund der letzten fürchterlichen Einsamkeit des Menschen, aus der es keine Rettung gibt, weil jedes Individuum, jedes Bewußtsein nun einmal in sich selbst geschlossen ist, so daß seine Gefühle eben nur seine eigenen Gefühle sein und nie von einem anderen auch gefühlt werden können," (Fragen der Ethik, p. 128)

Wieviel mehr Grund haben wir doch, eine solche, sozusagen erkenntnistheoretische Einsamkeit einen Segen zu nennen – ist sie doch Voraussetzung aller Liebe. Das Fremde, das darauf beruht, daß wir nicht des andern Gefühl fühlen können, ist die Triebfeder der Liebe. Eben weil der andere, den ich liebe, in seinem Gefühl meine Liebe nicht kennenlernen kann, muß ich sie dauernd bezeugen. Könnte der andere bloß einen Augenblick meine Liebe ebensogut kennen wie ich selbst sie kenne, wäre es überflüssig, ihr Ausdruck zu verleihen. Ein

merkwürdiger Stillstand würde dann eintreten. Die Liebe, in ihrem Drang sich selbst zu bezeugen, würde keinen Sinn mehr haben.

Nicht genug damit. Die Liebe des anderen Menschen zu einem selbst so voll und ganz kennen und erleben zu können, wie es nur der andere selbst kann, hieße ja, sich selbst lieben, wie der andere einen liebt. Und das könnte doch nur bedeuten, daß die Liebe des anderen – in der Aufhebung der erkenntnistheoretischen Einsamkeit, um diese Bezeichnung beizubehalten – einen Narzißmus darstellen würde, der über alles Maß hinausginge. Jede Dankbarkeit und Freude über die Liebe des anderen würde ja verschwinden. Nicht die Einsamkeit, sondern erst ihre Aufhebung wäre furchtbar.

Undifferenzierte Rede über den Fluch der Einsamkeit zu führen und darin die erkenntnistheoretische Einsamkeit des Gefühls einzuschließen, ist indessen nicht allein gedankenlos, sondern auch zerstörend. Es treibt zu dem Versuch, die Einsamkeit und ihren Fluch zu heben, indem man dem anderen die eigenen Gefühle analysiert. Kann der andere sie nun schon mal nicht fühlen, so kann er doch auf diese Weise etwas von ihrem Geschmack empfinden. Ein wenig von diesem „Fluch" könnte vielleicht auf diese künstliche Art gehoben oder gemildert werden. Die Bezeugung wird ersetzt durch eine selbstanalysierende Mitteilung über die eigene einsame Liebe und ihre Gefühle. Das geschieht dann in dem nie endenden, analysierenden Gespräch, das den seelischen Inhalt in tausend Schnitzelchen und Stückchen von Sentiments und Ressentiments zerpflückt. Es läßt sich in Gang halten durch Andeutungen, Anspielungen, Ahnungen, schlimmstenfalls durch Geistreichigkeiten. Ein ansehnlicher Teil von Romanen ist nach dieser literarischen Mode zugeschnitten.

Die Liebe ist damit bedroht. Es ist nicht gesagt, daß sie eine so penetrante Banalisierung überlebt. Und es ist auch nicht ausgemacht, ob sie einer Verwechslung zwischen Bezeugung und Exhibitionismus standhalten kann.

Denn die Bezogenheit auf den andern in der Liebe ist die Reinheit der Liebe. Die erkenntnistheoretische Einsamkeit ist alles andere als eben furchtbar, sie ist nämlich vergessen in der Intentionalität der Liebe. Und als vergessen in der Bewegung und Bezeugung der Liebe, die sie bedingt, ist die erkenntnistheoretische Einsamkeit ein Segen in unserem menschlichen Leben. Denken wir mit Bedauern an sie, so folgen wir nicht mehr der Intention der Liebe, sondern sind dabei, uns in unser eigenes Gefühl einzuschließen.

Liebe zwischen Menschen heißt nicht: einander restlos zu kennen, so daß der eine in keinem Winkel seiner Seele dem andern fremd ist,

Im Gegenteil, die Liebe zwischen Menschen hält sich lebendig durch das Fremde in ihrem Verhältnis. Ohne das kommt die Liebe um in Trivialisierung. Daß der andere Mensch einen lebendigen Teil des eigenen Lebens ausmacht, bedeutet daher nicht, daß man seine Gefühle fühlt, sondern daß sein Schicksal einem nahegeht – und einem nahegeht auf die eigene Weise.

II

Um nun den Faden unserer vorhergehenden Überlegungen wieder aufzunehmen, so waren wir zu dem Ergebnis gelangt, daß sich die Einseitigkeit der Forderung weder im Gegensatz befindet zu der Eigenart der natürlichen Liebe, das Leben beider Menschen im selben Tun Erfüllung finden zu lassen, noch im Gegensatz zu ihrem Verlangen nach Gegenliebe.

Etwas anderes ist es, daß die natürliche Liebe immer die Gestalt des Selbst erhält, unleidenschaftlich, leidenschaftlich und sentimental. Das wollen wir nun im folgenden klarmachen.

Unleidenschaftliche, kalte Selbstsucht bedeutet, bei allem was man unternimmt oder was einem begegnet, an sich selbst zu denken, ohne daß ein sachlicher Grund dazu vorliegt. Man ist darauf bedacht, was für einen selbst dabei herauskommt, oder was man sich herausholen kann, welche Rolle man dabei spielen kann, wie man die Situation für sich selbst am besten ausnützt usw. Nehmen wir alle diese Wendungen, mit denen wir soeben die unleidenschaftliche, die kalte Selbstsucht beschrieben, näher in Augenschein, so ist deutlich, daß sie diese als eine sowohl unsachliche wie unklare Art des Sich-Verhaltens charakterisieren. Die angeführten Wendungen schildern die unleidenschaftliche Selbstsucht unauffällig aber unverkennbar als im Gegensatz stehend zum Interesse der Sache, zur Rücksicht auf den andern Menschen als die einzig sachliche und klare Haltung.

Die unleidenschaftliche Selbstsucht ist an und für sich nicht rücksichtslos, eher kleinlich, abgestumpft, halb. Man ist sich selbst undurchsichtig. Die Undurchsichtigkeit kann sich dabei auch zur Heuchelei verdichten.

Auf viele Arten gibt sie der natürlichen Liebe Gestalt. Ein eitler Drang, sich bewundern zu lassen, kann überhandnehmen. Zeigt der andere kein Entgegenkommen darin, versucht man sich aus dem Verhältnis zu lösen – ohne doch dazu imstande zu sein, sich selbst undurchsichtig im Beleidigtsein. Man verlangt das Unmögliche: das

Verhältnis soll zu gleicher Zeit den Charakter der natürlichen Liebe und der bloßen Gegenleistung haben.

Oder: obwohl die natürliche Liebe dem Menschen geschenkt ist und es nirgends deutlicher hervortritt, daß das Leben als Gabe empfangen wird, nehmen wir nichtsdestoweniger ihr Vorhandensein und ihre Taten als unsere eigene Tat. Wir versuchen, uns zum Beherrscher unseres Lebens zu machen und leben und denken, als hätten wir selbst die natürliche Liebe zuwege gebracht. Je mehr man jedoch die natürliche Liebe als Zeugnis eigener Vortrefflichkeit nimmt, um so mehr ist sie bedroht. Je mehr man, eigene Verdienste in den Vordergrund des Interesses schiebend, sich selbst ihre Handlungen zuschreibt, um so mehr veräußerlicht man das Verhältnis.

Selbstgerechtigkeit geht, recht besehen, gegen die natürliche Liebe. Sie reduziert das Verhältnis zum anderen Menschen auf einen besonders geeigneten Anlaß, sich selbst, anderen oder dem lieben Herrgott gegenüber sagen zu können: „Ich habe meine Pflicht getan! Mir kann keiner etwas vorwerfen!" Das Interesse für die Vortrefflichkeit und die eigenen Verdienste droht mit seiner handfesten Umarmung die natürliche Liebe zu ersticken. So wie der andere Mensch in dem unter der Devise „Der eine Dienst ist des anderen wert" bezeichneten Verhältnis nur dazu da ist, mir die bloße Gegenleistung einzubringen, ohne mich sonst etwas anzugehen, so ist hier der andere Mensch für mich der, der nur meine Vortrefflichkeit heraufzuführen hat, ohne daß er mich sonst etwas angeht. Dahin kann es jedenfalls kommen, wenn die Selbstgerechtigkeit die Oberhand über die natürliche Liebe gewinnt.

Die leidenschaftliche Selbstsucht kennt überhaupt keine Rücksichten; nicht etwa, daß man sich selbst deswegen durchsichtiger sei. Entweder will man die Rücksichtslosigkeit gar nicht wahrhaben und sucht nach Entschuldigungen und mildernden Umständen, oder aber man verliert die Haltung im Affekt.

Die Sentimentalität bedroht die natürliche Liebe. Nicht, weil der andere Mensch nicht einen lebendigen Teil des Lebens des sentimentalen Menschen ausmachte; bloß will er sich nicht damit begnügen, in solcher Abhängigkeit zu leben. Er zieht sie zu sich hinein, introvertiert sie – um sie zu beschauen. Anstatt auszuleben in der Abhängigkeit, will er sich durch sie hindurchschmecken. Er will sentimental das Glück genießen, daß sein Glück vital an das Glück des anderen gebunden ist. Er will das Glück verdoppeln, nur läßt sich das nicht tun. Das sentimentale Glück kann nur ein Parasitendasein auf dem vitalen Glück führen und droht so, es zu verzehren. Und will er sentimental

das Unglück fühlen, daß er abhängig vom Unglück des anderen ist, so läßt sich auch das nicht tun. Es verliert den Stachel und wird kraftlos. Es pervertiert zu einem sentimentalen Glück darüber, wie abhängig er vom vitalen Unglück des anderen ist.

Dazu kommt noch, daß der Sentimentale mit seiner Sentimentalität nicht allein sein möchte. Er will den anderen, auf dessen Glück und Unglück sein eigenes Glück beruht, mit hineinziehen in die Introversion der Abhängigkeit. Zusammen sollen sie sie beschauen und das verdoppelte, sentimentale Glück des Voneinander-Abhängens austauschen.

Es geschieht, daß sich der andere gegen solchen Mangel an Schamgefühl auflehnt, daß er sich gegen die Erstickung des Verhältnisses wehrt, nicht alle Stärke aussaugen lassen will aus einer lebendigen Abhängigkeit in seinem Leben. Sein Wehren kann damit enden, daß er die Abhängigkeit in Stücke schlägt.

Was Lasterhaftigkeit, Verbrechen und Haltlosigkeit an menschlichen Beziehungen nicht zu zerstören vermag, kann eine so harmlose Angelegenheit wie Sentimentalität vollbringen. Wo der Verbrecher den Kontakt mit dem anderen Menschen, der unter dem Verbrechen leiden muß, bewahrt, sieht sich der Sentimentale – unter Entfaltung aller Tugenden – eingesperrt in seine eigene Einsamkeit und kann nicht begreifen, warum der Kontakt gebrochen ist mit dem Menschen, mit dem er alles teilen wollte.

Die natürliche Liebe kann auch welken und eines Tages ganz verschwinden, oder sie kann sich als eine Illusion erweisen. Schmerzliche Konflikte treten dann ein.

Und wenn sich die natürliche Liebe lebendig hält, und wenn die Konflikte in den internen Beziehungen nicht überhandnehmen, so geschieht es unausbleiblich, daß das Verhältnis zu einer Abgrenzung gegen alles, was nicht dazugehört, gebraucht wird. Man umfriedet die Bezirke der natürlichen Liebe. Man schließt ab vor dem, der draußen steht.

*

Die natürliche Liebe ist biologisch, psychologisch oder sozial bedingt. Sie hat ihre Grundlage in der erotischen Anziehung oder etwa darin, daß der andere das Kind ist, „Fleisch und Blut“ von einem selbst, wie man sagt; oder es ist eine seelische Übereinstimmung notwendig. Ihre Intensität ist entsprechend verschieden. Sie reicht von der Macht der Geschlechtlichkeit über die schwächere oder stärkere

Sympathie für die, denen mit der Arbeit, die man verrichtet, gedient sein soll, bis zur Solidarität, die gleicher Lebenslage und gleichen Interessen entspringt.

Erotische Anziehung braucht an und für sich nichts mit natürlicher Liebe zu tun zu haben. Das Glück oder Unglück des anderen liegt oft außerhalb der erotischen Beziehungen. Sie läßt sich sogar ganz ohne Rücksicht darauf realisieren. Trotzdem sind beide Beziehungen dicht verbunden, und es gehört einfach zu unserem Begriff der Liebe zwischen Mann und Frau, daß die erotische Anziehungskraft ihren Sinn darin hat, Nährboden für die natürliche Liebe zu sein, die dann jene wiederum intensiviert. Wieder ist der Konfliktstoff groß. Etwa wenn für den einen die Beziehung von natürlicher Liebe genährt und erfüllt wird, während sie für den anderen ausschließlich erotischer Art ist.

Im Verhältnis zwischen Eltern und Kindern kann die biologische Grundlage, daß die Kinder mit zur Welt und zum Leben der Eltern als deren „Fleisch und Blut" gehören, dazu mißbraucht werden, die natürliche Liebe zu verderben. Die Erwartungen des Vaters oder der Mutter, die unerfüllt blieben, werden auf den Sohn oder die Tochter übertragen. Der Sohn soll nicht sein eigenes Leben leben, sondern das des Vaters, nur aufs neue und auf die glanzvolle Weise, die dem Vater versagt war. Der Vater eignet sich das Leben des Sohnes an, die Mutter das der Tochter. Sie schmarotzen an dem Leben der Kinder und tun alles, um ihre Selbständigkeit zu verhindern. Selbst die Tatsache, die zur natürlichen Liebe gehört, nämlich daß das Glück und Unglück des anderen unmittelbar das eigene Leben bestimmt, wird ausgenutzt, um die Liebe zu verdeckter Eigenliebe zu entstellen.

*

In und mit seiner naturgegebenen Liebe kommt der einzelne nun in ein solches Verhältnis zum andern Menschen, daß der andere auf mancherlei und entscheidende Art an ihn ausgeliefert ist. Wenn daher die natürliche Liebe irgendwie in ihren eigenen Beziehungen versagt, entsteht ein Konflikt zwischen der Rücksicht auf den anderen und auf einen selbst. In diesem Konflikt meldet sich die Forderung und geht einseitig darauf aus, daß für das Leben des anderen auf die eigenen Kosten Fürsorge getragen werden muß.

Worauf nun der einzelne in der gegebenen Situation verzichten muß, das beruht auf seinem Lebensverständnis. Was in seinem Leben

er in der gegebenen Beziehung ablegen soll, hängt davon ab, was er unter einem geglückten und erfüllten Leben versteht.

Wenn der Konflikt entsteht, weil man sich beleidigt fühlt, muß die Selbstverherrlichung und Eitelkeit aufgegeben werden.

Entsteht der Konflikt, weil die Eltern die Kinder im Verhältnis zu ihnen nicht selbständig sein lassen wollen, so sind es die eigenen unerfüllten Glücksträume und Ambitionen, denen die Eltern entsagen müssen; denn sonst leben sie auf Kosten ihrer Kinder.

Ist der Konflikt dadurch verursacht, daß man sich bei jeder Gelegenheit seiner Pflichterfüllung rühmt, so muß man darauf verzichten, sich als Meister seines Lebens aufzuspielen.

Anders ausgedrückt: das, worauf die einseitige Forderung ausgeht, beruht auf den Erwartungen, die man an das Leben stellt. Die geforderte Selbstlosigkeit erhält ihren Inhalt von den Vorstellungen her, die man sich über sein Leben als ein geglücktes macht, soweit diese Vorstellungen der Fürsorge für das Leben des anderen entgegen sind.

Nicht darauf, ob das, was wir tun, uns selbst zugute kommt oder nicht, beruht also die Unterscheidung zwischen Gut und Böse, sondern darauf, wie wir unser Leben verstehen – unser Leben, dessen Taten uns selbst im gegebenen Falle auch zugute kommen können.

Verstehen wir darunter: Geld und Gut anzuhäufen, Karriere zu machen, Bewunderung zu erringen, Macht zu fühlen usw., so wird das Leben uns glücken, wenn wir kalt und berechnend nur tun, was sich bezahlt macht. Nichts in solchem Lebensverständnis wird den Menschen hemmen, auf Kosten anderer zu leben. Dort aber, wo andere so mit zum Leben des Menschen gehören, daß ihr Glück und Unglück unmittelbar sein Glück und Unglück bestimmen, veranlaßt ihn sein Leben und Lebensverständnis dazu, Fürsorge für das Leben des anderen zu tragen. Es mag ihm dann im übrigen ruhig alles zugute kommen, was er tut, davon wird ein Mensch nicht böse oder schlecht – kommt es ihm nur dadurch zugute, daß es anderen zugute kommt, deren Leben einen lebendigen Teil seines eigenen Lebens ausmachen.

III

Die Auffassung, die hier vertreten wird, geht also darauf aus, daß, wenn die natürliche Liebe nicht in ihren eigenen Beziehungen versagen würde, die einseitige Forderung sich nicht in ihr melden würde. Gegen diese Auffassung werden jedenfalls zwei Einwendungen erhoben werden. Die erste lautet: wenn die eigenen Erwartungen an das Leben unter der Fürsorge für das Leben des anderen Menschen er-

füllt werden können, wozu einem die natürliche Liebe Gelegenheit gibt, muß diese unvereinbar mit einer Forderung sein, die als einseitig charakterisiert wird.

Nun, Einseitigkeit und Einseitigkeit ist auch zweierlei. Die Einseitigkeit der Forderung besteht darin, daß im Streit zwischen meinen Erwartungen an das Leben und der Fürsorge für das Leben des anderen meine Erwartungen zu weichen haben. Besteht ihre Einseitigkeit aber auch darin, daß ich mit gar keinen Erwartungen an das Leben herantreten darf?

Wenn das der Fall ist, so fallen unsere Erwartungen an das Leben also nicht unter das Urteil der Forderung, weil sie so geartet sind, daß ihre Erfüllung gegen die Fürsorge für das Leben des anderen streitet; sondern es ist sozusagen das nackte Faktum, daß wir Erwartungen an das Leben stellen, das verurteilt wird. Es sind nicht die Vorstellungen, die wir uns darüber machen, wie unser Leben glücken soll, die uns schuldig machen, weil sie uns dazu führen, auf Kosten der anderen zu leben. Sondern unser Leben ist unter dem Urteil der Forderung, bloß weil wir wünschen, daß es glücke, unangesehen was wir darunter verstehen.

Das würde dann bedeuten, daß also die Forderung ihren Inhalt nicht mehr aus dem Umstand der Verstrickung erhält (nämlich, daß der eine Mensch das Leben des anderen in seiner Hand hat). Sie erhält ihren Inhalt aus einem ganz anderen Umstand, dem nämlich, daß der Mensch Erwartungen an das Leben stellt, Gelingen und Erfüllung erhofft.

In einem mit der Veränderung des Umstandes ist auch die Forderung verändert. Sie geht darauf aus, daß der Mensch sein Leben untergehen lassen soll, es opfern soll – in allem und mit allem. Die Forderung ist dann destruktiv.

Sollte das Schicksal des anderen Menschen noch irgendeine Rolle in der Forderung spielen, dann muß es sich also so verhalten, daß das Dasein so eingerichtet ist, daß der andere Mensch gar nicht leben kann ohne das Opfer, das der einzelne bringt. Was der andere braucht, damit für sein Leben Fürsorge getragen sei, ist der Untergang des einzelnen. Dem anderen dagegen gereicht es nicht zum Wohl, mit einer Liebe geliebt zu werden, die ihn in das Leben des Menschen, der die natürliche Liebe zu ihm nährt, mit hineinnimmt.

Zum Fürsorge-Tragen für das Leben des anderen gehört daher auch nicht, daß der Mensch, von seiner natürlichen Liebe inspiriert, zu ermessen versucht, womit dem anderen am besten gedient sei. Etwas ganz anderes gehört dazu. Die Aufgabe, die die radikale Forderung,

auf diese Weise aufgefaßt, dem einzelnen stellt, ist dann, die Situation ausfindig zu machen, in der er sicher geht, daß seine eigenen Erwartungen fehlschlagen werden und sein Leben mißglückt und untergeht.

Aber nicht genug damit. Wenn das eigene Leben in keiner Weise glücken kann, sondern untergehen muß dadurch, daß das Leben des anderen Menschen glückt, indem man Fürsorge für sein Leben trägt, so kann der andere Mensch nicht als ein lebendiger Teil mit zu meiner Welt gehören. Woraus sich zwei eigentümliche Konsequenzen ergeben.

Erstens wird dann die selbstlose Handlung die lieblose Handlung. Selbstlos kann ein Mensch nur handeln, wo die natürliche Liebe fehlt oder abgetötet wird.

Zweitens wird es nun möglich – in der zugespitzten Konfliktsituation, wo der eine nur auf Kosten des anderen leben kann –, die einseitige Forderung zu erfüllen. Man darf nämlich seine Natur nicht mit dabei haben. Im Gegenteil, sie muß aufgegeben werden.

Die Forderung kann daher befolgt werden – in der Desperation und im Todestrieb, in dem der Mensch seine Natur aufgibt.

IV

Nun die andere Einwendung gegen die Auffassung, die hier vertreten wird. Wenn es so ist, wird man sagen, daß die einseitige Forderung sich gar nicht melden würde, wenn nicht die natürliche Liebe in ihren eigenen Beziehungen versagen würde, so wird hier ja spekulativ mit der natürlichen Liebe als einer gedachten Größe operiert. Wir kennen doch nun einmal nur von unserer eigenen Wirklichkeit her die natürliche Liebe, der wir die selbstische Gestalt unseres Selbst gegeben haben, alles andere ist Spekulation. Oder, um es philosophisch auszudrücken: so wie hier von der natürlichen Liebe gesprochen wird, wird sie hypostasiert.

Ganz richtig – aber was sollen wir machen? Ich sehe keinen anderen Ausweg. Will man das „Spekulation“ nennen, so ist es eine Spekulation, zu der uns die ethischen Überlegungen zwingen. Und was die Hypostasierung angeht, so ist sie zwar unerlaubt in der Psychologie, soweit ich aber sehe, unumgänglich in der Ethik.

Wir kommen nicht umhin, zwischen der natürlichen Liebe und der selbstischen Gestalt, in der sie auftritt, zu unterscheiden. Mit der natürlichen Liebe verhält es sich nämlich ganz wie mit dem Vertrauen, das elementar zu unserem Dasein gehört. Es ist absurd zu behaupten, das Vertrauen wäre eine Leistung des Menschen. Das wäre

ebenso absurd, wie wenn man sagen würde, daß ich überhaupt da bin, ist meine Leistung! Mit der natürlichen Liebe wie auch mit dem Vertrauen, das rein elementar zu unserem Leben gehört, verhält es sich in einer ganz bestimmten und entscheidenden Hinsicht wie mit der Tatsache, daß wir überhaupt da sind: es ist nicht unser Verdienst. Ebensowenig wie es mein eigenes Verdienst ist, daß ich lebe, ebensowenig ist die natürliche Liebe, die ich nähre, mein eigenes Verdienst. Es ist nicht eine Leistung der Eltern, daß das Glück und Unglück ihrer Kinder einen Teil ihres eigenen Glücks und Unglücks ausmacht! Wäre es ihre Leistung, so wäre es nämlich nicht Liebe, so sicher es zur natürlichen Liebe gehört, daß einem der andere Mensch geschenkt ist. Ebenso verhält es sich mit dem Vertrauen. Ich verdanke es nicht mir, daß ich Vertrauen erweise und mehr oder weniger von mir selbst ausliefere. Denn ohne das Vertrauen, um das es sich hier handelt, kann niemand von uns überhaupt existieren.

Vertrauen und Liebe enthalten eben darum auch in sich ein Verständnis, daß unser Leben und der Mensch, dem unsere Liebe gilt, uns geschenkt worden ist. Vertrauen und Liebe lassen sich von diesem Verständnis nicht abtrennen, wie unbewußt es auch sein mag. Vertrauen und Liebe sind Entstellungen ihrer selbst, wenn ich sie zu „meinen" im Sinne von „von mir geleisteten" mache. Soll das Vertrauen, das ich erweise, ein von mir geleistetes, mein Verdienst sein, so verändert es sich, schrumpft ein angesichts all meiner Bedenken und Berechnungen. Ebenso wie die Liebe umkommt, wenn sie zu meinem eigenen Verdienst gemacht werden soll.

Nun sind wir aber voller Vorbehalte in unserem Vertrauen. Wir reservieren uns, anstatt uns auszuliefern. Wie wir auch der Liebe die selbstische Gestalt unseres Selbst geben.

Und hier gilt das Entgegengesetzte von dem, was vom Vertrauen und von der Liebe gilt: Vorbehalt und Selbstsucht habe ich mir selbst zuzuschreiben. Das sind meine eigenen Leistungen und Verdienste. Nun sicher, rein abstrakt kann man natürlich behaupten, daß man ebensowenig für seinen Vorbehalt und seine Selbstsucht kann wie für sein Vertrauen und seine Liebe. Nur läßt es sich weder in derselben Weise behaupten, noch mit demselben Ergebnis. Ich kann natürlich behaupten, daß ich für meinen Vorbehalt und für meine Selbstsucht nichts kann, denn so bin ich ja nun einmal geschaffen. Und da ich mich nicht selbst erschaffen habe, kann ich auch nicht die Schuld oder die Verantwortung dafür übernehmen, wie ich bin. Folglich bin ich niemand. „Meine" Gedanken, „meine" Handlungen, „meine" Gefühle usw. sind dann nicht mehr meine – sie sind nur meine, wenn ich

mein Leben übernehme, indem ich für das, was ich tue, und dafür, wer ich bin, selbst die Verantwortung und die Schuld übernehme.

Es handelt sich also hier nicht um Parallelerscheinungen. Vorbehalt läßt sich nicht als geschenkte Lebensmöglichkeit verstehen, ebensowenig wie wir Selbstsucht als ein mit unserem Leben gegebenes Geschenk auffassen können. Das wäre nur möglich in einer Pervertierung, die von sich selbst weiß, daß sie Pervertierung ist.

Generell muß daher gesagt werden, daß wir eine Unterscheidung nicht-empirischer Art vorzunehmen haben hinsichtlich unserer Erwartungen, Erlebnisse, Reaktionen, Gefühle, Gedanken usw.: teilweise haben wir sie uns selbst zuzuschreiben, teilweise nicht.

In welches Gebiet gehört aber nun eine Unterscheidung solcher Art? Nicht in die Psychologie! Mißtrauen ist genausogut eine Disposition wie Vertrauen, Haß genausogut eine Leidenschaft wie Liebe.

Ebensowenig gehört sie in eine anti-metaphysische Ethik. Dort kann man wohl behaupten, Liebe sei etwas Gutes und Haß etwas Schlechtes. Aber gehen wir weiter und behaupten, unsere Liebe haben wir nicht uns selbst zuzuschreiben, während wir uns unseren Haß zuzuschreiben haben, so haben wir die Grenzen der anti-metaphysischen Ethik überschritten.

Von der Psychologie und einer anti-metaphysischen Ethik her gesehen, ist die Unterscheidung metaphysischer Art, insofern als darin ein Verständnis des menschlichen Lebens in seiner Totalität liegt. Es liegt ein Verstehen unseres gesamten Daseins als eines geschenkten in der Charakteristik des Vertrauens und der Liebe als eigentümlich darin, daß wir sie nicht uns selbst als unsere Leistungen zuschreiben können.

Theologisch ausgedrückt, handelt es sich um eine Unterscheidung, die voraussetzt, daß der Mensch geschaffen ist und in ein bleibendes Verhältnis zu seinem Schöpfer gestellt ist.

Vertrauen erweisen, sich ausliefern, natürliche Liebe nähren, ist Güte. In dem Sinne gehört die Güte zu unserem menschlichen Leben, obgleich wir schlecht sind. Beides gilt vollauf, so daß nichts in Verrechnung zu bringen ist. Obgleich das oft genug versucht wird, wenn es heißt: „Also, dann ist doch immerhin ‚etwas' Gutes am Menschen!" Wozu nur zu sagen ist: „Nein, eben nicht!" Behauptet man, es sei doch jedenfalls „etwas" Gutes am Menschen, so will man von der Schlechtigkeit etwas abziehen und bei der Güte etwas zulegen – alles auf dem Privatkonto des einzelnen selbst! Als sei nicht das Vertrauen und die natürliche Liebe ein Geschenk, sondern ein Verdienst des Menschen, das er sich auf seinem Privatkonto als eigene Leistung verbuchen kann.

Von der Schlechtigkeit des Menschen läßt sich nichts abziehen. Das Selbst bringt alles unter die Macht seiner Selbstsucht. Der Wille des Menschen ist gebunden an eine restlose Selbstsucht. Die Liebesforderung, die als Forderung an unseren Willen gerichtet ist, ist unerfüllbar.

Auch läßt sich nichts an der Güte des menschlichen Lebens hinzulegen. Die gibt es und die gibt es vollauf – aber als immer schon gegeben, als schon vorhanden unter anderem im Vertrauen und in der Liebe als Realitäten.

Geht es denn eigentlich, von der Güte des menschlichen Lebens zu sprechen? Die Radikalität der ethischen Forderung macht ja die Schuld des Menschen zur radikalen Schuld. Schwächt nicht jede Rede von dieser Güte des menschlichen Lebens die Radikalität der Schuld ab? Die Antwort darauf ist: es verhält sich genau umgekehrt. Die Schlechtigkeit besteht darin, daß der einzelne die geschenkte Güte ausnutzt und sich ihre Vernichtung zum Vorteil macht.

Die geschaffene Güte zu leugnen aus lauter theologischem Eifer, um die Radikalität der Sünde zu unterstreichen, führt nur zum Gegenteil dessen, was man beabsichtigt. Dient es doch dazu, den einzelnen zu entschuldigen: denn – so muß man ja folgern – worin auch die Schuld im einzelnen bestehen mag, so ist es doch nicht so schlimm, daß sie in der konstanten Zerstörung der Güte des gegebenen Lebens besteht! Oder mit anderen Worten: Was vorher das Privatkonto des Menschen genannt wurde, ist sein Wille, und die Radikalität der Schuld besteht darin, daß der Wille selbstisch und böse ist. Diese Erkenntnis jedoch wird nur dann festgehalten, wenn wir wahrhaben wollen, daß das menschliche Leben gut ist. Der Wille ist nur böse, wenn seine Schlechtigkeit darin besteht, die Güte des Menschenlebens niederzubrechen.

Da die hier verfochtenen Gedanken im Gegensatz zu Tendenzen in Kierkegaards Denken stehen, sei mir zum Schluß eine Andeutung gestattet, in welcher Richtung die Divergenzen liegen, wobei ich an den letzten Punkt anknüpfe.

Für Kierkegaard ist das Wesen der natürlichen Liebe Selbstsucht. Die konstitutive Bestimmung der Freundesliebe und der Liebe zum anderen Geschlecht ist nämlich eine Vorliebe, die auf das Liebenswerte und Wertvolle des geliebten Menschen gründet, und die darum gleichbedeutend mit Selbstsucht ist. Damit müßte es eigentlich ausgemacht sein, daß die natürliche Liebe mit der Nächstenliebe unvereinbar ist. Wo die eine Art der Liebe herrscht, muß die andere Art zugrunde gehen.

Nichtsdestoweniger heißt es bei Kierkegaard, daß es die Aufgabe sei, die natürliche Liebe in das Ethische und Christliche aufzunehmen

und sie so zu verklären. Durch das Gottesverhältnis und mit diesem soll der einzelne in den naturgegebenen Verhältnissen verbleiben. Kurz gesagt, eine Liebe, deren konstitutive Bestimmung Selbstsucht ist, soll aufgenommen und verklärt werden von einer Liebe, deren konstitutive Bestimmung Selbstlosigkeit ist.

Wenn das nicht einfach Nonsens sein soll, muß eine Distinktion vorgenommen werden zwischen der natürlichen Liebe als solcher, die nicht Selbstsucht ist, und der selbstischen Gestalt, die wir ihr ständig geben. Nimmt Kierkegaard diese Unterscheidung vor? Ja und nein. Als reine Behauptung kann man sie finden, doch wird sie nie ausgeführt. Kierkegaard benötigt nämlich diese Distinktion – aber er benötigt auch, daß sie nicht durchgeführt wird.

Man findet die Behauptung bei Kierkegaard, wenn er z. B. sagt, daß die Sinnlichkeit als solche nicht Sünde sei. Die Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Sünde, zwischen der natürlichen Liebe und ihrer selbstischen Gestalt kann er nicht entbehren. Fällt sie weg, so wird das Christentum zur Askese. Warum führt er die Distinktion nicht durch? Warum muß er geradezu aufpassen, daß er sie nicht durchführt? – Damit er nicht mediiert! Führt er die Distinktion zwischen der natürlichen Liebe als solcher und ihrer selbstischen Gestalt durch, so ist die natürliche Liebe als solche also nicht unvereinbar mit der Forderung um Nächstenliebe – und er hat mediiert zwischen der unendlichen Forderung und einer endlichen Lebensmöglichkeit des Menschen selbst.

Kurz, um die Mediation zu vermeiden, muß er den Widerspruch zwischen der natürlichen Liebe und der Nächstenliebe festhalten und jedes Unterscheiden zwischen der natürlichen Liebe als solcher und ihrer selbstischen Gestalt unterlassen. Um zu vermeiden, daß das Christentum zur Askese wird, muß er den Widerspruch zwischen der natürlichen Liebe und der Nächstenliebe etwas abschwächen und doch unterscheiden zwischen der natürlichen Liebe als solcher und ihrer selbstischen Gestalt. Er versucht beides auf einmal, indem er sich damit begnügt, notgedrungen und notdürftig, die Unterscheidung als eine bloße Behauptung aufzustellen, ohne sie jedoch durchzuführen, was aber unhaltbar sein dürfte.

*

Um nun abschließend zu unserer einleitenden Frage zurückzukehren, so zeigten sich uns also Unterschied und Gleichheit zwischen der natürlichen Liebe und der Nächstenliebe folgendermaßen: zunächst der Unterschied.

Natürliche Liebe entsteht nicht, weil das Leben des anderen in stärkerem oder geringerem Maße abhängig von unserer Fürsorge ist. Es gehört mehr und anderes dazu: die erotische Beziehung, die Beziehung von Eltern zum Kind, oder etwa ein seelischer Zusammenklang.

Was von uns gefordert wird, ist also, daß unsere Natur so sein soll, daß die bloße Tatsache, daß etwas vom Leben eines anderen Menschen in unserer Hand liegt, Liebe zu ihm schafft – einzig und allein, weil unser eigenes Leben uns geschenkt ist, und nicht, weil der andere Mensch auf andere Weise biologisch oder sozial uns gehört. Der Nächste ist – wie in Jesu Verkündigung – der Fremde und der Feind.

Der Unterschied also zwischen der natürlichen Liebe und der Liebe zum Nächsten beruht darauf, daß die natürliche Liebe biologisch oder sozial bedingt ist, während die Nächstenliebe da wo alle Voraussetzungen dieser Art fehlen, geübt werden soll.

Die Gleichheit zwischen ihnen besteht darin, daß ihnen das Lebensverständnis gemeinsam ist. So wissen wir – trotz des Unterschiedes – von der natürlichen Liebe her etwas darüber, was Liebe zum Nächsten ist. Es ist kein Zufall, daß das Wort das gleiche ist, daß beides „Liebe“ heißt. Ebenso naheliegend das Verständnis ist, daß unser Leben uns geschenkt ist, wenn in der natürlichen Liebe der andere ein lebendiger Teil unseres Lebens ist, ebenso naheliegend soll uns das gleiche Lebensverständnis sein, wenn das Leben eines anderen Menschen auf uns angewiesen ist, gleichgültig wie fremd und feindlich der andere auch sein mag. Denn aus dem Empfangen des eigenen Lebens, wenn wir es im Empfangen lebten – entspringen die Taten der Liebe.

JOSEF RUPERT GEISELMANN

Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers

Ihr geschichtlicher Wandel

Großoktav, 458 Seiten, Leinwand 25.60 DM

Johann Adam Möhler, der Vollender der Tübinger Schule, hat das Problem der menschlichen und christlichen Existenz, eines der brennendsten Probleme unserer Zeit, wie kein anderer gesehen und ein Leben lang mit ihm gerungen. Geiselmann untersucht in diesem Werk die reiche Entfaltung der Möhlerschen Anthropologie und ihre geistesgeschichtlichen Hintergründe. Die Probleme des einzelnen und der Gemeinschaft, des Pantheismus und des Entheismus, des Menschen als Ebenbild Gottes, der Urstandslehre, der Natur und der Übernatur, der Freiheit und des Bösen, des Glaubens, der Liebe und der Theologie der Geschichte werden in den verschiedenen Entwicklungsstadien der Möhlerschen Auseinandersetzung mit den großen Geistern seiner Zeit zur Darstellung gebracht.

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER FREIBURG

Von den Ursprüngen der rabbinischen Schriftauslegung[1]

Von Fritz Maass

Mit einer Vorlesung über die rabbinische Schriftauslegung scheint ein für die evangelische Theologie abwegiges Spezialgebiet beschritten zu werden. Diesem Empfinden entspricht es, wenn die rabbinische Literatur in der alt- und neutestamentlichen Forschung immer noch stiefmütterlich behandelt wird. In dem hebräischen und aramäischen Schrifttum der neutestamentlichen Zeit wird gewöhnlich nur der Abfall vom Geist der Propheten und Psalmisten entdeckt. Viele Alttestamentler halten die Beschäftigung mit dem Rabbinentum für wenig ergiebig; aber auch die neutestamentliche Forschung räumt den rabbinischen Traditionen meist nicht den ihnen gebührenden Platz ein, sondern will in nichtjüdischen, hellenistischen Quellen gewichtigere Aufschlüsse finden. Mit Unrecht; denn in derselben Zeit, in der Jesus in Palästina auftrat, wurde hier ein Geistesgut gepflegt und entwickelt, das nach Inhalt und Form – bis hin zur Wortwahl – ganz im Bann des Alten Testaments stand. Mit den Repräsentanten dieser Schriftgelehrsamkeit hat Jesus engste Verbindung gehabt, und zwar – wie die Evangelien bezeugen – nicht nur in der Auseinandersetzung. Selbstverständlich ist es unerläßlich, alle gewichtigen Begriffe und Worte des griechischen Neuen Testaments ständig in das Semitische umzudenken und auf diese Weise nach ihrer Grundbedeutung im Munde Jesu zu fragen. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß sich die bei weitem nächsten sprachlichen und geistigen Parallelen zu urevangelischen Worten wie Gott und Himmelreich, Sünde und Buße, Fleisch und Geist und hundert anderen in der rabbinischen Literatur der tannaitischen Zeit finden. Wenn auch hellenistische und

[1] Vorlesung zur Semester-Eröffnungsfeier der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität Berlin am 18. Januar 1955.

parsistische Einflüsse im Judentum der letzten Jahrhunderte vor Christus unverkennbar sind, so sollte doch Klarheit darüber herrschen, daß nicht nur Jesaja und Jeremia, sondern auch Hillel und Gamliel bei der Diskussion über den Hintergrund und die Absicht des Jesusworts näher verwandte Vergleichsmöglichkeiten bieten und deshalb bessere Wegweiser sind als Plato, Philo oder Epiktet. Letztlich hat sich das palästinensische Judentum gegen alle Hellenisierungsversuche erfolgreich behauptet. Damit hat es Zeugnis abgelegt für die Kraft des israelitischen Geistes, der in ihm wirksam war. Israel ist eines anderen Geistes Kind als Hellas; wo eine Befreiung des echten Semitismus aus der Überlagerung mit wesensfremdem Gedanken- und Glaubensgut nicht mehr durchführbar erscheint, sollte doch das Korrektiv *des* Gesetzes, nach welchem Israel angetreten ist, und das sich immer aufs neue durchgesetzt hat, stets zu seinem Recht kommen.

Zur Erschließung des rabbinischen Schrifttums für die christliche Bibelinterpretation sind zwar bahnbrechende Arbeiten geleistet worden, und viele Exegeten ziehen rabbinische Parallelen zur Erklärung biblischer Texte heran; aber einmal geschieht das sehr stark in dem Bestreben, das Licht des Evangeliums mit seinem finstren Hintergrund zu kontrastieren; auch wird die historische Nähe oft zu wenig berücksichtigt (und die Handlangerdienste des „Kommentars . . ." von Strack-Billerbeck sind darin manchmal geradezu irreführend); und schließlich hat das Interesse am geschichtlichen und geographischen Mutterboden des Christentums folgerichtig nachgelassen, seitdem die mit dem Odium des Liberalismus belastete Frage nach dem historischen Jesus durch den Schlachtruf vom biblischen Christus übertönt wurde. Es ist ein bemerkenswerter Vorgang, daß ein Forscher, der durch Rudolf Bultmanns Schule gegangen ist und diese Herkunft durchaus betont, neuerdings entschieden gegen die Mißachtung der historischen Fragestellung auftritt. Ernst Käsemann hat in einem vor kurzem erschienenen Referat „das Problem des historischen Jesus" neu zur Diskussion gestellt[1]. Die Unausweichlichkeit des Problems wird durch eine sich heute vollziehende „Frontvertauschung" deutlich, die eine der „reizvollsten und aufschlußreichsten Begebenheiten der jüngsten Theologiegeschichte" ist: Die kritische Forschung hat zweihundert Jahre lang versucht, den historischen Jesus aus den Fesseln der kirchlichen Dogmatik zu befreien, und landete bei dem resignierenden Eingeständnis, daß nur das urchrist-

[1] Ernst Käsemann: Das Problem des historischen Jesus; ZThK 51 (1954), S. 126–153.

liche Kerygma und die mit ihm verbundene kirchliche Dogmatik Kunde vom Auftreten Jesu geben. Die Folge war eine weitgehende Vergleichgültigung der Frage nach dem historischen Jesus. Gegen diese Skepsis aber wenden sich die bisherigen Gegner sondierender Bibelkritik, indem nun sie sich zu Verfechtern der Geschichtlichkeit der im Evangelium berichteten Worte und Taten machen. KÄSEMANN bekennt sich zur Verpflichtung der Aufgabe, die Historizität des evangelischen Berichts zu prüfen, und sucht nach neuen Maßstäben für die Echtheit des Jesusworts. Das sicherste Zeichen für seine Ursprünglichkeit findet er darin, daß es sich weder aus dem Judentum ableiten läßt noch der Urgemeinde zugeschrieben werden kann. Mit Hilfe dieser Sonde glaubt er, vor allem in den Antithesen der Bergpredigt, den Worten zum Sabbatgebot und zu den Reinheitsvorschriften genuine Bestandteile der irdischen Predigt Jesu entdecken zu können.

Mag dies Unternehmen in seinem Grundsatz und seiner Methode anfechtbar sein, es kommt zum richtigen Zeitpunkt, um für die neutestamentliche Forschung von großer Bedeutung zu werden und den unaufgebbaren Grundsatz zu erhärten, daß die Erkenntnis vom kerygmatischen Charakter der Quellen die historische Fragestellung nicht vergleichgültigen darf.

I. Die älteste rabbinische Literatur

Der christliche Bibelexeget, der die geistige, zeitliche und räumliche Nähe seiner außerbiblischen Parallelen sorgfältig in Rechnung stellt, muß der tannaitischen Schicht der rabbinischen Literatur den ersten Rang zubilligen. Die ältesten Teile dieser Schicht stammen aus der vorchristlichen Epoche, einige Überlieferungen noch aus dem 2. vorchristlichen Jahrh. Mit Beginn des 3. Jahrh. n. Chr. wird die tannaitische Zeit von der amoräischen, die mischnische von der talmudischen abgelöst. Die wichtigsten Denkmäler dieser Literatur, die also zur gleichen Zeit wie das Neue Testament entstanden, sind die Mischna, die Tosefta und der alte Midrasch.

Die *Mischna* behandelt in 63 Traktaten das gesamte Recht und Brauchtum des damaligen Judentums: die Gesetze über Landbau und Ernte, über die Feste und Opfer, die kultische Reinheit und die Ehe; dazu das Zivil- und Strafrecht. Im Traktat Pirqe Abot sind die Lebensweisheiten der berühmtesten Tannaiten fixiert. Das gesamte Werk wurde um das Jahr 200 n. Chr. abgeschlossen und bildet die Grundlage der talmudischen Diskussion der folgenden Jahrhunderte.

Daneben steht das Parallelwerk der *Tosefta*, das im großen und ganzen denselben Inhalt und fast die gleiche Einteilung wie die

Mischna hat, aber nicht zu gleichem, kanonischem Ansehen gelangt ist.

Die dritte Schriftengruppe sind die *tannaitischen Midraschim*, eine Art Kommentarwerke zu den gesetzlichen Teilen des Pentateuchs, nämlich die *Mekilta*, ein Midrasch zum Buch Exodus, *Sifra* zum Leviticus und *Sifre* zu den Büchern Numeri und Deuteronomium. Daß wir von christlicher Seite noch keine vollständigen kritischen Ausgaben und Übersetzungen dieser mit dem Neuen Testament etwa gleichaltrigen palästinensischen Werke besitzen, ist ein äußeres Zeichen für die unverdiente Zurücksetzung, die diese Literatur bis jetzt erfahren hat.

Mischna, Tosefta und Midrasch sind jedoch nicht die einzigen Zeugen für die theologische und literarische Fruchtbarkeit der tannaitischen Zeit. Zu einem guten Teil beruhen auch die häufig kommentierenden aramäischen Bibelübersetzungen der *Targume* und die Liturgie des Synagogengottesdienstes, vor allem die alten *Gebete*, auf Überlieferungen aus dieser Epoche.

II. Zur Charakteristik des rabbinischen Schriftverständnisses

Das Problem der Hermeneutik steht heute mit Recht im Brennpunkt des theologischen Interesses. Wolfgang Schweitzer hat in der Theol. Lit.-Zeitung 1950 fast hundert einschlägige Arbeiten allein aus den Jahren 1938 bis 1950 aufgezählt[1], und auch diese Liste stellt nur eine Auswahl dar. Die Artikel von R. Bultmann, E. Dinkler und G. Ebeling im 47. Bd. der Zeitschr. für Theol. und Kirche (1950)[2] und die erregte Debatte zwischen F. Baumgärtel und G. von Rad, in der von Rad an die Exegese das ungeheuerliche Ansinnen stellt, sie müsse „grundsätzlich das historische Selbstverständnis des betreffenden alttestamentlichen Textes verlassen und überbieten“[3], dürfen hier hervorgehoben werden. Von katholischer Seite sind die gewichtigsten Worte in den päpstlichen Enzykliken Divino afflante Spiritu (1943) und Humani generis (1950) gesprochen worden. Wenn es in der ersteren überraschenderweise heißt, die „Schrifterklärer mögen sich gegenwärtig halten, daß es ihre erste und angelegent-

[1] Das Problem der bibl. Hermeneutik in der gegenw. Theologie; Sp. 467–478.

[2] Dazu R. Bultmann: Ursprung u. Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode; Theol. Lit.-Ztg. 75 (1950), Sp. 205–212.

[3] Typolog. Auslegung des AT; Ev. Theol. 12 (1952), Heft 1/2, S. 31. F. Baumgärtel: Verheißung, 1952, S. 115 ff. Dazu Ev. Theol. 1953, S. 406 ff. und 1954, S. 298 ff.

lichste Sorge sein muß, klar zu erkennen und zu bestimmen, welches der Literalsinn der biblischen Worte ist"[1], so wird in der zweiten sehr deutlich gesagt, daß „die Lehre der heiligen Väter und des kirchlichen Lehramts" nicht „am Maßstab der Heiligen Schrift" bemessen werden dürfe, sondern umgekehrt „eben diese Heilige Schrift auszulegen" sei „im Geist der Kirche"[2].

Wo die Bibel Quelle und Norm des Glaubens sein soll, muß festgestellt werden, was die Bibel sagt und meint; die Auslegung aller Zeiten muß sich vor dem Zeugnis der Bibel beugen. Das heute noch gültige christliche Bekenntnis ist durch das altkirchliche Schriftverständnis bestimmt. Durch die Erweiterung des menschlichen Wissens in der Neuzeit und durch die unausweichliche Umschaltung vom metaphysischen auf das geschichtliche Denken hat sich die Kenntnis des Wortsinns der Bibel im 19. Jahrh. jedoch revolutionär erweitert und gewandelt. So ist die theologische Forschung durch den Kampf zwischen traditionell bestimmter und kritischer Bibelinterpretation beherrscht, der bis heute nicht entschieden, dessen Ende nicht abzusehen und dessen Ergebnis unbekannt ist.

Das altkirchliche Bibelverständnis, das bis in unsre Gegenwart so machtvoll nachwirkt, ist ohne Zweifel von der rabbinischen Hermeneutik und Schriftauslegung beeinflußt worden; da dieser Vorgang jedoch nicht genügend erforscht und geklärt ist, steht die Theologie vor der notwendigen Aufgabe, die Frage nach Ursprung, Wesen und Wirkung der rabbinischen Interpretation und Interpretationslehre neu in Angriff zu nehmen. In dieser Vorlesung konnte nur eine Einzelfrage zur rabbinischen Schriftanwendung gestellt werden: Was läßt sich über ihren geschichtlichen Ursprung, Anlaß und Ansatzpunkt sagen? Doch soll vor der Beantwortung dieser Frage der Versuch einer kurzen Charakteristik der ältesten rabbinischen Schriftauslegung gemacht werden.

Bereits in der ältesten talmudischen und midraschischen Textanwendung wird der Wortsinn der benutzten Vorlage vielfach außer acht gelassen. Die freie Haltung des Auslegers seinem Text gegenüber war zwar für die Geistesgeschichte nichts Neues; doch hat sie im Rabbinentum ihr eigenes Gepräge, das durch die einzigartige Stellung der Schrift, sowie die Eigenart und das Geschick des Judentums in der hellenistischen Welt bestimmt wurde. Im ganzen entzieht sich die rabbinische Schriftanwendung der üblichen Klassifizierung; die angewandten oder anwendbaren Definitionen: allegorische, typologi-

---

[1] Acta Apost. Sedis 35, pag. 310. [2] Acta Apost. Sedis 42, pag. 569.

sche, parabolische, symbolische, „mystische“ (von *μυστήριον*) oder spiritualistische Auslegung genügen nicht, um ein richtiges Bild vom Geist dieser „Exegese“ zu vermitteln. Dabei darf nicht behauptet werden, daß sich das Rabbinentum besonders weit vom Literalsinn seiner Quelle entfernt hätte; in der Apokalyptik und auch außerhalb Israels ist die Mißachtung der Vorlage häufig viel weiter getrieben worden.

Bei einer Charakterisierung der tannaitischen Schriftauslegung muß zunächst zwischen Mischna und Midrasch unterschieden werden.

Die *Mischna* – ebenso die Tosefta – besteht aus fast rein halakischen Traktaten. Das übliche exegetische Verfahren zieht eine Schriftstelle zur Begründung und Sanktionierung der Halaka, des Religionsgesetzes, an. Dabei kommt es zu groben Verallgemeinerungen. Im Traktat Sanhedrin (I 6) wird ein Schriftbeweis dafür angeführt, daß das jüdische Synhedrion aus 71 Personen zu bestehen habe, was tatsächlich in der griechischen und römischen Zeit der Fall war. Die Mischna rechtfertigt diese Zahl, die sich Jahrhunderte zuvor aus einer historisch nicht mehr überschaubaren Entwicklung ergeben hatte, mit dem Hinweis auf Num 11, wo von den 70, durch Mose ausgewählten Ältesten die Rede ist; zusammen mit Mose waren es also 71, und das sei für die Zahl der Mitglieder des Synhedrions maßgebend gewesen.

Oder es wird gefragt, womit man beweisen könne, daß ein Kind noch am dritten Tag nach der Beschneidung gewaschen werden dürfe, selbst wenn es ein Sabbat ist (Schabbat IX 3). Der Beweis dafür wird aus Gen 34, 25 hergeleitet, wo erzählt ist, daß Simeon und Levi die Sichemiten am dritten Tag nach ihrer Beschneidung mit dem Schwert niedergemacht hätten.

Hat jemand einer Ehefrau Schimpf angetan und ihrem Mann Genugtuung geleistet, so wird ihm doch nicht vergeben, bis der Ehemann selbst für den Beleidiger bittet, denn so ist es auch in der Abraham-Sara-Abimelech-Geschichte (Gen 20) gewesen (Baba qamma VIII 7).

Oder, es wird verordnet, daß der allgemeine Gruß lauten soll: Der Herr sei mit euch! und die Erwiderung: Der Herr segne dich! Denn so hat Boas nach Ruth 2, 4 die Schnitter auf dem Feld gegrüßt, und so haben sie seinen Gruß erwidert (Berakot IX 5).

Es wird auch behauptet, daß jeder Jude wenigstens zwei Kinder haben müsse; die Schule Schammais sagt: zwei Söhne, die Schule Hillels: einen Sohn und eine Tochter; das erfordere das Vorbild Gottes nach Gen 1, 27: Gott schuf den Menschen nach seinem Bild . . . , und er schuf sie einen Mann und eine Frau (Jebamot VI 6).

Oft werden beiläufige Züge der Bibel zum Anlaß einer Gesetzbildung genommen; z. B. weil das Deuteronomium sagt: Rede von Gottes Wort, wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst (6, 7), soll das tägliche Gebet abends liegend und morgens stehend gebetet werden (Berakot I 3). Nebensächliche Einzelzüge aus prophetischen Visionen, aus bildlichen oder vergleichenden Reden werden konkret gewertet und vergesetzlicht; oder der Zusammenhang und die Betonung einer Schriftaussage werden aufgelöst und mißdeutet, um das bestehende Gesetz mit Gewalt in den Text hineinzulesen.

Während die Mischna eine systematisch angeordnete Gesetzessammlung ist, hat der Midrasch die Form eines regelrechten Kommentars. Auch der alte Midrasch enthält viel religionsgesetzlichen Stoff, doch ist sein Inhalt vorwiegend haggadisch. Das Bibelwort wird in einzelnen, kleinen Abschnitten zitiert und erklärt. Die Erklärungen werden oft durch stereotype Formeln wie „die Schrift sagt", „die Schrift lehrt" oder ähnlich eingeleitet.

Als typisches Beispiel mag die Kommentierung des Dekalogs aus der Mekilta herausgegriffen werden[1]. Die Erklärung des Dekalogs Ex 20 beginnt bei der Auslegung von Ex 20, 2 mit der Frage, warum die „10 Worte" nicht am Anfang der Tora stünden. Die Beantwortung erfolgt einmal durch ein Königsgleichnis: Ein König wollte über eine Stadt herrschen; aber die Bewohner wiesen ihn mit der Frage ab, was er denn für sie getan habe. Da befestigte er die Stadt, ernährte die Bewohner und rettete sie vor einem feindlichen Angreifer. Nunmehr nahmen die Städter auch seine Herrschaft und seine Gebote willig an. So habe Gott Israel in der Wüste beschützt, errettet und ernährt und ihm dann erst sein Gebot gegeben. Auf dies Gleichnis folgt eine frei erfundene, nur mit einer Deuteronomium-Stelle (29, 29) gestützte Verhandlung der Israeliten mit Gott am Sinai. Zum Gottesnamen wird dann eine Aufzählung von Schriftworten gegeben, die die Ewigkeit Gottes erweisen sollen; dazu ein antidualistischer Einschub und die ausführliche Feststellung, daß Gott sich nur mit den aus Ägypten Erlösten beschäftigt (עסק) habe. Eine humoristische Legende malt das aus: Auch Tabor und Karmel seien angehüpft gekommen, aber belehrt worden, daß sie nicht dazu gehörten, weil sie nicht mit aus Ägypten gezogen seien. Danach wird ebenfalls in humoristischem Ton die Frage behandelt, warum die Tora gerade Israel gegeben sei. Es heißt, daß zunächst andere Völker sie angeboten bekommen hätten; aber die Edomiter konnten sie nicht annehmen, weil

---

[1] מכילתא ed. M. Friedmann, Wien 1870, S. 74 עד, 75 עה.

sie das Morden nicht lassen wollten (Gen 27, 40), die Ammoniter und Moabiter konnten nicht auf das Ehebrechen verzichten (Gen 19, 30), die Ismaeliter konnten das Stehlen nicht aufgeben, da das ja der Segen sei, mit dem Abraham sie gesegnet habe (Gen 19, 12, dazu 40, 16). Dagegen hätten die Israeliten das ihnen angebotene Gesetz sofort bereitwilligst angenommen. Eine andere Begründung ist wieder ein Königsgleichnis, das zu dem Qalwachomär (s. S. 140) führt: die anderen Völker hätten nicht einmal die sieben noachidischen Gebote halten können, die für alle Welt gelten sollen, wieviel weniger die 613. Danach wird die Frage behandelt, warum die Tora im Ausland und nicht in Israel verliehen worden sei. Erst dann folgt die Interpretation der einzelnen Gebote.

Schon diese kurzen Proben der Bibelauslegung in Mischna und Midrasch vermögen wenigstens einen Eindruck ihrer verschiedenartigen Schriftanwendung zu vermitteln. So verschieden jedoch die Methode der beiden Literaturgattungen der Mischna und des Midrasch ist, – das Schriftverständnis ist grundsätzlich das gleiche und folgt auch den gleichen Regeln. Die wichtigsten Merkmale der uns bekannten alten rabbinischen Literatur dürfen in die folgenden *fünf Thesen* zusammengefaßt werden:

1. Das Hauptcharakteristikum des altsynagogalen Schriftverständnisses ist der Glaube an die *wörtliche Inspiration und göttliche Heiligkeit des Textes*[1]. Weil dieses Buch die vollkommene Offenbarung Gottes darbietet, muß es unfehlbar sein; und obwohl seine Aussagen hier und dort unausgeglichen oder gar widerspruchsvoll erscheinen mögen, muß dieses Buch eine in sich geschlossene *Einheit* sein. Der Prozeß der Kanonisierung steht in seinem letzten Stadium, nur noch Grenzfragen waren zu lösen. Den kanonischen Schriften wird der Charakter dinglicher Heiligkeit zugeschrieben; das zeigt sich z. B. an den Bestimmungen über das „Verunreinigen der Hände"[2]. Dieser Glaube steht mit der alttestamentlichen Qodäsch-Vorstellung und -Erfahrung in Zusammenhang: weil sie der jenseitigen Sphäre angehören, sind diese Schriften Qodäsch-geladen, die Berührung mit ihnen ist gefahrvoll; hat sie stattgefunden, so muß der jenseitige Bann durch Waschungen oder andere kultische Isolierungsmaßnahmen aufgehoben werden. Dieser Glaube an die von Gott gewirkte Einheit und Ganzheit der Schrift erklärt z. B. den ungebührlichen Vorrang, den die

---

[1] Die Tora stammt vom Himmel (Sanh X 1); dazu E. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes . . . II, [4]1907, S. 363–72; Strack-Billerbeck, Komm. IV, 1928, 16. Exkurs: Der Kanon des AT und seine Inspiration, S. 415–51.

[2] Jad III 5 IV 6.

sogenannten 5 Bücher Mose, die Tora, vor allen anderen Zeugnissen des israelitischen Monotheismus haben. Göttliche Weisheit mußte Mose, der selbstverständlich als Aufzeichner des ganzen Pentateuchs galt[1], veranlaßt haben, die Urgeschichte, die Patriarchenerzählungen und die großen Gesetzessammlungen als die primären, fundamentalen und wichtigsten Offenbarungen an die erste Stelle des heiligen Buches zu setzen.

2. כֹּלָּא בָהּ „Alles ist in ihr (der Tora)"[2], dieses aramäische Wort ist eins der ältesten der Mischna. Alle Weisheit soll danach in der Tora enthalten sein. Ihre Worte sind oracula dei. Das bedingt eine Schriftdeutung, die das Unwichtige bedeutungsvoll, das Zufällige und Nebensächliche allgemeingültig sein lassen kann. Auch in scheinbar überflüssigen Worten, etwa in der Akkusativpartikel oder dem starren Infinitiv bei der finiten Verbform oder in einer Wiederholung kann das wichtigste Gotteszeugnis stecken[3]; das steigert sich bis zur Mißachtung und Umdeutung des Wortsinnes[4]; Widersprüche der Schrift werden erklärt und gerechtfertigt[5]; und der Grund und Antrieb dieses Bestrebens ist immer der gleiche: dieses Buch ist nicht nur unfehlbar, sondern es müssen auch alle Wahrheiten der Welt in ihm ausgedrückt sein.

3. Theoretisch bleibt der *Wortsinn die Norm.* Das exegetische Gewissen der Rabbinen war feiner als das der griechischen Allegoriker. Die Rabbinen haben keine Lehre von einer *ὑπόνοια*, einem mystischen Sinn des Textes hinter dem natürlichen gehabt; auch wo das Schriftwort praktisch entmachtet oder entwertet wurde, war man sich dessen nicht bewußt und hat es nicht zugegeben. In der alten Halaka ist die allegorische Auslegung selten[6], aber auch der tannaitische Midrasch geht nicht ausgesprochen allegorisch interpretierend vor. Immer wieder treten Verfechter des natürlichen Schriftsinns auf. Unter ihnen hat Aqibas Zeitgenosse und Widerpart, Rabbi Jischmael, die berühmteste, durch den Midrasch überlieferte Parole ausgegeben. Gegen Aqibas Kunst, aus einem Häkchen der Tora ganze Berge neuer Bestimmungen herzuleiten, hat sich Jischmael mit dem Wort gewandt: תּוֹרָה דִּבְּרָה כִּלְשׁוֹן בְּנֵי־אָדָם „Die Tora redet in menschlicher Sprache", d. h. sie bedient sich der Sprache, die unter Menschen üblich ist und die ohne weiteres verstanden werden kann[7]. Und dem Schüler Jochanan ben Sakkais, Elieser ben Horkenos, wirft Jisch-

---

[1] Baba batra 14 b. [2] Abot V 22.
[3] Schebi'it I 4 Sota II 2 Makkot II 2 Abot III 8 u. o.
[4] Pea VIII 9 Sota I 9 Makkot III 16. [5] Sota V 3.
[6] Sota VIII 5 IX 6 Qidd I 10. [7] Sifre zu Num 15, 31.

mael vor: הֲרֵי אַתָּה אוֹמֵר לַכָּתוּב שְׁתוֹק עַד שֶׁאֲדָרוֹשׁ „Siehe, du sagst zu der Schrift: schweige, bis ich (dich) erkläre (oder deute)."[1]

Die Mischna trennt bereits den Beweis (רְאָיָה) von der Gedächtnisstütze, dem Erinnerungszeichen (זֵכֶר לְדָבָר)[2], und den sicheren Schriftbeweis vom unsicheren[3]. Die terminologische Unterscheidung des פְּשַׁט, d. h. des einfachen Wortsinnes, vom דְּרַשׁ, der textentstellenden Deutung, ist allerdings erst talmudisch[4]. Sachlich oft durchaus zutreffend und bis heute aufschlußreich sind die Erklärungen biblischer Wörter[5].

4. Ein Zug der tannaitischen Schriftbehandlung kommt in der Haggada und später in der Gemara zur vollen Entfaltung, ist aber auch in der alten Halaka deutlich erkennbar; es ist die Freude an *paradoxer, abgekürzter oder sogar verschleiernder Ausdrucksweise.* „Das Paradoxon, das offenbar Unsinnige, kann dennoch die Hülle der Wahrheit oder das Gewand eines schweren Problems sein und wirkt dann als ein mächtiger Antrieb zu seiner Enthüllung."[6] Wie zutreffend diese Feststellung ist, zeigt sich an dem Aqiba-Wort, das eine der tiefsten Weisheiten des Rabbinentums birgt: „Alles ist vorhergesehen, und doch ist (Willens-)Freiheit gegeben; mit Güte wird die Welt gerichtet, und doch genau nach den Werken."[7] Von der altjüdischen „Allegoristik" sagt I. Heinemann: „Der rationale Einschlag ist hier sehr gering. Dagegen tritt hervor . . . die Freude an der freien Beweglichkeit des Geistes, am Rätsel, am Dämmerlicht der Illusion."[8] Die Interpretation einer Schriftstelle zeugt oft von rein akademischer, nicht selten ironisierender Dialektik[9]. So kommt es, daß sich uns der Sinn einer Schriftanwendung oft nicht leicht erschließt; nicht selten ist das Zitat für das zu Beweisende nur in einem ganz peripheren Zug von Belang[10]; oft bleibt das tertium unklar.

5. Als fünftes, in den Beispielen aus der Mischna (o. S. 134 f.) bereits hervorgetretenes, auffallendes Merkmal der altrabbinischen Schriftanwendung sei die *nachträgliche Heranziehung* eines Bibelworts zur Rechtfertigung eines längst bestehenden, offiziell gebilligten Zustan-

---

[1] Sifra (Tasria Nega'im) zu 14, 2; daß wir bei R. Jischmael daraufhin nicht die Maßstäbe moderner Textauslegung anlegen dürfen, ist selbstverständlich.

[2] Schabbat VIII 7 IX 4 u. ö. Vgl. W. Bacher: Exegetische Terminologie der Jüd. Traditionsliteratur I, 1899, zu זֵכֶר, S. 51–55.

[3] Scheq I 5 Tam III 7 = Midd IV 2.

[4] W. Bacher: Ex. Term. II, 1905, S. 173.

[5] Z. B. Pea IV 10 VII 3. 4.

[6] M. Eschelbacher: Probleme der talmud. Dialektik; Mon.-schr. f. Gesch. u. Wiss. des Judent. 68 (1924), S. 47–66. 126–150; S. 51.

[7] Abot III 15.

[8] Altjüdische Allegoristik, 1936, S. 85.

[9] Pea VIII 9 Baba q V 1 Sanh II 5; vgl. Heinemann, aaO S. 85.

[10] Schabb IX 3 Rosch ha-schana I 2.

des oder Gesetzes erwähnt. Das eisegetische Verfahren ist dabei also nur eine Tarnung; sie deckt einmal das Eingeständnis auf, daß der gültige Brauch sich nicht direkt aus dem Schriftwort herleitet, bezeugt andererseits aber die unbedingte Anerkennung der Schriftautorität. Gewiß hat es unabhängig von dieser unlogischen Schriftanwendung viel Kopfzerbrechen darüber gegeben, wie eine solche Halaka tatsächlich einmal entstanden ist und begründet wurde. Die Antwort lautet in einigen Fällen – historisch einwandfrei –: hier liege eine Entscheidung älterer Gesetzeslehrer vor, oder der Brauch des Landes sei entscheidend gewesen[1]. Daneben findet sich aber auch die Angabe, es handle sich um eine Halaka, die Mose am Sinai empfangen habe und die außerhalb der Tora durch die Jahrhunderte mündlich weiter überliefert worden sei[2].

Als eindrucksvollstes Beispiel für diese nachträgliche Verzierung eines längst geltenden Rechts mit einer biblischen Begründung mag die Mekilta zu Ex 31, 13 angeführt werden; dort sind für den Satz, daß der Sabbat gebrochen werden darf, wenn es gilt, ein Leben zu retten, sechs verschiedene Schriftbegründungen gegeben. Man darf dabei nicht vergessen, daß hier wie in anderen Fällen das ohne direkte Herleitung aus der Tora entstandene Recht dennoch dem Geist der Bibel entspricht; und es kann nicht behauptet werden, daß sie auf die Herausbildung eines solchen Gewohnheitsrechtes in Israel keinen Einfluß gehabt hätte.

6. Das Rabbinentum hat sich bereits in vorchristlicher Zeit ein *hermeneutisches System* geschaffen. In seiner ältesten Form repräsentiert es sich in sieben Auslegungsregeln, hebr. מִדּוֹת, d. h. Maßen, mit denen der Name Hillels verbunden ist. Die sieben Middot Hillels sind so formuliert, daß sie als legitime Grundsätze einer vernünftigen Textexegese erscheinen. Aber aus diesen Formulierungen und ihrer systematischen Zusammenstellung läßt sich kein Bild vom Geist der rabbinischen Schriftauslegung gewinnen. In der Anwendung dieser Regeln wird klar, daß sie keinen sicheren Schutz gegen die Textentstellung boten. Sie unterliegen vielmehr ganz und gar den Eigentümlichkeiten des tannaitischen Schriftverständnisses, die auf den vorigen Seiten aufgezählt wurden. Trotzdem dürfen diese hermeneutischen Regeln in einer Charakteristik der rabbinischen Schriftauslegung nicht übergangen werden. Die sieben Middot Hillels sind oft Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung gewesen[3]. Sie sind an drei Stellen der tan-

---

[1] Orla III 9 Chag I 8 Baba m VII 8.
[2] Pea II 6 Edujot VIII 7 Jad IV 3, vgl. Abot I 1.
[3] Hervorgehoben seien die Monographien von Adolf Schwarz: Der herme-

naitischen Literatur überliefert[1]. Über die Einführung dieser Regeln liegt uns ein viel erörterter, wahrscheinlich zuverlässiger Bericht vor[2]. Darin heißt es, daß zur Zeit der Bene Batyra (um 30 v. Chr.) im Sanhedrin einst große Verlegenheit geherrscht habe, weil der Rüsttag zum Passa auf einen Sabbat fiel und man nicht wußte, ob das Passa-Opfer auch am Sabbat dargebracht werden dürfe. Hillel schloß auf Grund von Num 28, 2: Wenn das Tamid täglich zu seiner Zeit, also auch am Sabbat dargebracht werden soll, wieviel mehr dann das Passa-Opfer. Die Vorsitzenden wollten seinen Schluß zunächst doch nicht anerkennen. Da führte Hillel eine Tradition seiner Lehrer Schemaja und Abtaljon an, die sein Ergebnis unterstützte. Erst damit stand sein Sieg fest, die Vorsitzenden traten zurück, das Volk machte ihn zum Nasi des Synhedrions, seine Methode wurde gebilligt und setzte sich durch. Der Schluß Hillels war durchaus logisch und auch im Sinn der Schrift. Der im wesentlichen nicht zu beanstandende Bericht besagt, daß diese Art von Schriftforschung und -deutung bereits in vorchristlicher Zeit geübt worden ist, daß aber der Tradition zunächst noch mehr getraut wurde.

Die erste der sieben Middot Hillels ist der קַל וָחֹמֶר, der Schluß vom Leichten auf das Schwere, der uns auch aus dem neutestamentlichen *πόσῳ μᾶλλον* oder *πολλῷ μᾶλλον* (oder ähnlich) bekannt ist; die zweite ist der Analogieschluß, die גְּזֵרָה שָׁוָה. Die dritte Regel ist der בִּנְיַן אָב מִכָּתוּב אֶחָד, wörtlich: Gründung einer Familie aus einer Schriftstelle; danach können mehrere einander ähnliche Textstellen durch eine nur bei einer einzigen unter ihnen sich findende Besonderheit erklärt werden. Noch sicherer ist diese Folgerung, wenn die besondere Angabe in zwei Stellen gemacht ist; das besagt der בִּנְיַן אָב מִשְּׁנֵי כְתוּבִים, die Gründung einer Familie aus zwei Schriftstellen. Die fünfte Auslegungsregel betrifft die Näherbestimmung des Allgemeinen durch das Besondere und des Besonderen durch das Allgemeine, hebräisch: כְּלָל וּפְרָט וּפְרָט וּכְלָל. Die sechste Norm regelt die Erklärung einer Stelle nach einer anderen, כְּיוֹצֵא בוֹ בְּמָקוֹם אַחֵר, und die siebente die Erläuterung aus dem Zusammenhang, דָּבָר הַלָּמֵד מֵעִנְיָנוֹ.

R. Jischmael, Konkurrent Aqibas im ersten Drittel des 2. Jahrh., hat das System dieser sieben Middot Hillels weiterentwickelt, indem

neutische Syllogismus in der talmud. Literatur (= 1), 1901; –: Die hermeneut. Analogie . . . (= 2), 1897; –: Die hermeneut. Induktion . . . (= 3), 1909; –: Die hermeneut. Antinomie . . . (= 4), 1913; –: Die hermeneut. Quantitätsrelation . . . (= 5), 1916; –: Der hermeneut. Kontext . . . (= 7), 1921.

[1] Tos Sanh VII (Ende) Sifra Einleitung (gg. Ende) Abot de R. Natan 37.

[2] Tos IV 1 Pes 66a; vgl. dazu die neueste Darstellung von A. GUTTMANN: Foundations of Rabbinic Judaism; Hebr. Un. Coll. Ann. XXIII (1950/51) (Part I, Section III, Rabbinics), S. 453–73.

er die in der Tat zusammengehörigen Regeln drei und vier zu einer zusammenfaßte, Hillels fünfte Midda, die Näherbestimmung des Allgemeinen durch das Besondere – und umgekehrt – in acht verschiedenen Normen spezifizierte, und schließlich eine neue, bei Hillel noch nicht formulierte Regel schuf. Die so entstandenen dreizehn Auslegungsregeln Jischmaels sind schon in tannaitischer Zeit bezeugt[1] und kamen zu so allgemeiner Geltung und großem Ansehen, daß sie in das jüdische Gebetbuch aufgenommen wurden und einen Teil des täglichen Morgengebets bilden[2]. Eine noch weiter entwickelte Hermeneutik bilden die 32 Middot des Rabbi Elieser ben Jose ha-gelili, die aber erst in viel späterer Zeit zur Anwendung kamen[3].

III. Zur Vorgeschichte der rabbinischen Schriftauslegung

In *Ägypten* ist die Auslegung religiöser Texte zu Anfang des 2. Jahrt. v. Chr. im Mittleren Reich allem Anschein nach bereits in großem Umfang wissenschaftlich betrieben worden. Der älteste uns erhaltene Kommentar überhaupt stammt aus der Zeit um 2000 und zeigt die Problematik der Interpretation veralteter autoritativer Texte schon in voller Deutlichkeit; es ist das 17. Kapitel des Totenbuchs, in dem ein sehr alter Text, der Form nach eine Hymne an Atum, kommentiert und glossiert wird. Die späteren Erklärungen sind durch regelmäßig wiederholte Formeln („Erkläre es“ oder „Kommentar“) eingeleitet. Die Worte der Hymne sollen von dem Gestorbenen bei seinem Eintritt in das Jenseits gesprochen werden. Da heißt es etwa: „Ich bin der Gott Atum . . .“ oder „Ich bin der große Gott, der sich selbst schuf . . .“[4] Diese Worte sind als Zaubersprüche zu verstehen, die dem Toten helfen sollen, seinen Anspruch auf Göttlichkeit durchzusetzen. Der Kommentar dazu lautet: „Der große Gott, der sich selbst schuf, das ist das Wasser, das ist der Himmelsozean, Nun, der Vater der Götter. Ein anderer sagt: Das ist Re.“[5] Der Satz: „Dem keiner gleich kommt unter den Göttern“ wird kommentiert: „Das ist Atum in seiner Sonnenscheibe; ein anderer sagt: Das ist Re, der am östlichen Horizonte des Himmels aufgeht . . .“[6] Diese Kommentierung läßt den üblichen religionsgeschichtlichen Vorgang erkennen: Die alte Gottheit ist von der neuen, stärkeren verdrängt worden; die

---

[1] Mekilta zu Ex 13, 1; Mekilta de R. Simon b. Jochai zu Ex 21, 1.
[2] סִדּוּר שֹׁפֵת אֱמֶת, Frankfurt a. M. (Rödelheim), 1916, S. 21.
[3] S. dazu H. L. Strack: Einleitung in Talmud und Midraš, [5]1930, S. 100–08.
[4] Hier zitiert nach H. Schneider: Kultur und Denken der alten Ägypter, [2]1909, S. 331. 333.
[5] Schneider, S. 333. [6] S. 333.

alte Hymne wird nicht ausgestrichen, aber das Neue wird in sie hineingelesen. Bezeichnend dafür ist auch die Erklärung der Federkrone des Gottes Min. Min ist in Horus aufgegangen; Horus aber trägt keine Federkrone. Durch irgendeine sich leicht anbietende Assoziation oder auch eine ad hoc erfundene Geschichte wird die Schwierigkeit beseitigt: Der Kommentar erklärt die Federkrone des Min entweder als die Augen des Horus oder als die Göttinnen Isis und Nephtys, die sich als Vögel auf Horus' Haupt niedergelassen hätten[1].

Auch für *Babylonien-Assyrien* ist diese eisegetische Methode belegt, allerdings erst für die spätere assyrische Zeit. Der Kodex Hamurapi aus dem 18. vorchristl. Jahrh. spricht einen feierlichen Fluch über denjenigen aus, der die hier festgelegten Gesetze abändert[2]. Es mußte also zwangsläufig unter fortgeschrittenen und veränderten Verhältnissen zu einer modernisierenden Gesetzesauslegung kommen. Später treten neben philologische Kommentare, die dem Literalsinn der Texte gerecht werden, „abenteuerliche Experimente überspannter Theologen", die „mit wahrer Philologie nichts zu tun" haben[3]. Anlaß dazu geben vor allem die alten sumerischen Gottesnamen, die unter Mißachtung ihrer wirklichen Bedeutung mit Hilfe etymologischer Spekulationen gedeutet werden; z. B. wird „Asaru", ein Beiname Marduks, als „der Erschaffer von Getreide und Pflanzen, der (das Grün) hervorkommen läßt"[4] erklärt, weil „ru" auf sumerisch „schaffen", „sar" „Getreide, Pflanzen, Grünkraut" und „a" (?) „hervorbringen" heißt[5]. Andere Beispiele finden sich in den etymologischen Erklärungen von Götter- und Tempelnamen in einem großen Hymnus an die Göttin Ba'u. Dabei wird der Name der Göttin „Nin-gi-kugga" als „helle Herrin der Gesamtheit" und „Reinigerin der Erde" wiedergegeben[6], weil sumerisch „nin" = „Herrin", „gi" = „Gesamtheit" und „Land" und „kug" = „hell sein" bedeutet[7]. B. Meissner bemerkt dazu: „Durch solche etymologischen Spielereien konnten die Götter natürlich leicht mit allen möglichen, ihnen eigentlich gar nicht zukommenden Eigenschaften ausgestattet werden."[8]

Es ist müßig, die Frage zu stellen, ob diese babylonische Exegese durch die rund ein Jahrtausend ältere ägyptische beeinflußt worden sei; die äußerst sporadische Bezeugung dieser Praktiken für das

---

[1] S. 335 f. [2] Epilog 18–91.
[3] Bruno Meissner: Babylonien und Assyrien, II, 1925, S. 362.
[4] Altoriental. Texte u. Untersuchungen, hg. von B. Meissner, II, 4, 68 VII, 1.
[5] Zitat nach B. Meissner: Bab. u. Ass., II, S. 132.
[6] Keilschrifttexte aus Assur rel. Inhalts, hg. von E. Ebeling, Nr. 109, 6.
[7] B. Meissner, Bab. u. Ass., II, S. 132.
[8] Ebda., S. 133.

2. Jahrt. läßt eine Klärung der Beziehungen nicht zu. Näher liegt angesichts der babylonischen Etymologien die Annahme völliger Eigenständigkeit. Dann erschiene diese Art der „Erklärung" oder „Modernisierung" überlieferter Zeugnisse als allgemein menschliche Möglichkeit im Verhalten zu überkommenen und im Grunde überholten normativen Texten.

Während das Vorbild Ägyptens und Babyloniens als Quelle des Rabbinentums praktisch ausscheidet, ist das *Alte Testament* stets sein Nährboden gewesen. Obwohl die gesamte alttestamentliche Literatur keinen Kommentar in der Art des 17. Kap. des ägyptischen Totenbuches aufzuweisen hat, darf behauptet werden, daß das Alte Testament Zeugnis von einem andauernden Prozeß der Kommentierung und „Modernisierung" der Überlieferung ablegt, wie er in jeder Buchreligion erforderlich wird. Das ganze Alte Testament kann unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung neuer mit alter Offenbarung betrachtet und die einzelnen Bücher und Quellen nach Grad und Art ihrer Freiheit oder Gebundenheit aufgeteilt werden[1]. Die elohistische Quelle kann in manchem als Korrektur der jahvistischen, der Priesterkodex als modernisierender Kommentar zu beiden beurteilt werden. Die Neuausgabe des Gesetzes im Deuteronomium, die deuteronomistische Geschichtskonstruktion, die nochmalige chronistische Revision brachten neue Vergewaltigungen des Textes mit sich. Aus fremden göttlichen Mächten wird Jahve, aus Jahve Elohim. Dieses Nebeneinander ist im Rabbinentum durchaus nicht unbemerkt geblieben[2]. Die alten Midraschim bemühen sich um Ausglättung der Dubletten, ohne eine Einsicht in den historischen Werdegang der Bücher zu haben. Viele Kommentierungen des Alten Testaments können die rabbinische Schriftanwendung angeregt haben: die Etymologien der Personennamen[3], der Ortsnamen[4], die gesetzlichen Erläuterungen[5]. Die prophetische Kultpolemik ist eine offene Kritik alter Opferordnungen, Jeremia und Hesekiel setzen alte gesetzliche Traditionen außer Kraft[6], die Theologie der Psalmen stellt eine Verinnerlichung der alten Bundesverpflichtungen dar. Typische Buchreligion wird das

---

[1] So geschieht es bei D. Lerch: Zur Frage nach dem Verstehen der Schrift; ZThK 49 (1952), S. 350–67, bes. S. 361 f.

[2] Sifre zu Num 6, 25 zählt acht Widersprüche in der Bibel auf; diese Liste wurde später noch erweitert.

[3] Gen 3, 20 4, 1.25 5, 29 16, 11 17, 5 19, 37 f. 29, 31–35 30, 1–24 Ex 3, 13–15 u. a. m.

[4] Gen 4, 12.16 11, 9 16, 14 19, 20.22 21, 31 25, 30 usw. Im AT kommen mehr als hundert solcher Etymologien vor.

[5] Ex 16, 23 Lev 10, 19 f. Num 15, 32–36 Deut 1, 5 6, 20–25 Jos 1, 7 f. 8, 31.34.

[6] Jer 31, 29 f. Hes 18, 2 f.

Judentum jedoch erst in der exilischen und nachexilischen Zeit; Gottes Wille ist von nun an in den kodifizierten heiligen Traditionen festgelegt, die Offenbarung ist fortan mit der Auslegung verknüpft; die Führer des Volkes müssen Interpreten sein: Esra erklärt dem Volk das Gesetz, andre Erklärer stehen ihm zur Seite[1]. Diese Gesetzesinterpretation mußte im Laufe der Zeit mehr und mehr Umdeutung werden. Auch die bildliche und allegorische Redeweise der Bibel muß in diesem Zusammenhang erwähnt werden. Sie hat neben dem Vorbild Griechenlands ihren Einfluß auf die spätere allegorische Auslegung des Judentums ausgeübt. Nicht allein an die unzähligen Bilder (Huren für Götzendienst, Beschneiden der Vorhaut des Herzens für Umkehr) oder die umfangreichen prophetischen Allegorien ist dabei zu denken, sondern besonders an die Auslegungen der allegorischen Vision im Alten Testament[2].

Es ist schwer vorstellbar, daß das Rabbinentum nicht um die Unhaltbarkeit vieler alttestamentlicher Interpretationen, vorab der Namenetymologien gewußt hat (z. B. קין Gen 4, 1; יעקב Gen 25, 26). Ob die Autorität des Bibelworts wissenschaftliche Bedenken einfach niedergeschlagen hat, oder ob diese Bedenken harmloser hingenommen wurden als dem modernen wissenschaftlichen Denken und Empfinden statthaft scheint, ob sie die etymologischen und exegetischen Spielereien der Haggada anregten, ist nicht eindeutig zu entscheiden. Wir wissen, daß die Entfernung vom Schriftsinn in der tannaitischen Zeit ihre Kritik fand[3]; aber mit modernen Maßstäben darf die Eisegese des Altertums nicht gemessen, mit Verdikten wie „albern, abenteuerlich und überspannt“[4] darf sie nicht abgetan werden. Es ist z. B. ein kompliziertes psychologisches Problem, daß das Abendland Altes und Neues Testament anderthalb Jahrtausende in geschichtswidriger Schau in eins lesen konnte; die mangelnde gedankliche Klarheit der Antike gegenüber ihren heiligen Traditionen wird nicht leichter zu erklären sein als dieses Phänomen und darf nicht einfach als unstatthafter und vermeidbarer Fehlgriff abgeurteilt werden.

In Allegorie, Etymologie und Texterweiterung betätigt sich die gewaltsame Interpretation überkommener Texte, besonders Homers, in *Griechenland*. Doch ist auch das typologische Denken dem späteren Griechentum nicht fremd gewesen, wie vor allem aus dem messianisch-apokalyptischen Hofstil zu ersehen ist[5]. Gewöhnlich wird Thea-

---

[1] Neh 8, 1–9.
[2] Sach 2, 1–9 Dan 7, 16–18 8, 15–27 u. ö.
[3] S. 137 f. [4] B. Meissner: Bab. u. Ass., II, 1925, S. 362; s. o. S. 42.
[5] Bousset-Gressmann: Rel. d. Judentums, [3]1926, S. 505 f.

genes von Rhegion (um 525)[1], der erste bekannte Grammatiker Homers, auch als erster Allegoriker angesehen. Das bleibt in Anbetracht der spärlichen Überlieferung unsicher. Aber für das ausgehende 5. Jahrh., nämlich für Metrodoros von Lampsakos[2], ist die erste sicher erwiesene allegorische Ausdeutung bezeugt (Achill sei die Sonne, Hektor der Mond, Helena die Erde, Paris die Luft usw.)[3]. Neben der physikalischen Allegorie steht die ethische. Anaxagoras (gest. 428)[4] sieht Homers Dichtung als Spiegelbild der Tugend und Gerechtigkeit an[5]. Der Sophist Prodikos erzählt die allegorische Fabel von Herkules am Scheideweg[6]. Die Verwendung der Allegorie durch Sokrates ist umstritten. Im Protagoras Platos[7] ist jedoch schon eine Theorie der Allegorie überliefert, und auch sonst ist diese Methode der Auslegung bei Plato als verbreiteter Brauch des 5. Jahrh. bezeugt[8]. Jedoch empfiehlt Plato Zurückhaltung[9]. Aristoteles bedient sich der homerischen Mythen nur zum Vergleich[10]. Bei Antisthenes (5. Jahrh.)[11] wird auf das Entdecken der *ὑπόνοια* besonders großer Wert gelegt, und der Held der Odyssee erscheint als Idealbild des kynischen Weisen[12]. Sehr großer Beliebtheit erfreut sich die allegorische Deutung in der Stoa, wie u. a. aus Ciceros Bemerkungen über Zenon hervorgeht[13]. Die stoische Philosophie wird durch allegorische Auslegung Homers sanktioniert. Bei den Alexandrinern, Epikureern und Skeptikern wird diese Methode im ganzen abgelehnt[14]. Sie setzt sich dennoch durch und erarbeitet im 1. vorchr. Jahrh. mit Pseudo-Plutarch[15] nach dem Vorgang von Apollodor von Athen[16] die erste systematische Darstellung der Ansichten Homers in allegorischer Ausdeutung. Bald danach wirken Annaeus Cornutus[17] und Dion Coccianus aus Prusa[18].

---

[1] Pauly-Wissowa, RE, 2. R., V (1934), 1347.
[2] RE XV (1931), 1476 f.
[3] Diog. Laert. II 11.
[4] RE I (1893), 2076 f.
[5] Diog. Laert. II 11.
[6] Xen. memor. II 1, 21–34.
[7] 316 d.
[8] Phaedrus 229 d, 259 a; Euthydem 297 c; Theaetet 153 b.
[9] Phaedrus 229 c und e; De repub. II 378 d (Gewisse Mythen Homers sollten im Unterricht *οὔτ' ἐν ὑπονοίαις, οὔτ' ἄνευ ὑπονοιῶν* verwendet werden).
[10] S. dazu F. Wehrli: Zur Gesch. der allegor. Deutung Homers im Altertum; Diss. Basel, 1928, S. 76.
[11] RE Supplem. Bd. IV (1924), 17.
[12] Xenophons Gastmahl III 6, wo A. sich – wie bei Plato (Ion 537 b 538 c) – über seine Homer-Erklärung äußert; ferner Dion von Prusa, 53. Rede.
[13] De natura Deorum, Buch II und III; dazu M. Pohlenz: Die Stoa, 1948, S. 97 u. ö.
[14] RE Supplem. Bd. IV (1924), 18.20.
[15] Analyse und Kritik des Pseudo-Plutarch stellt F. Wehrli an den Anfang seiner Arbeit.
[16] 2. vorchr. Jahrh.; RE I (1893), 2855–2886.
[17] RE I (1893), 2225 f.
[18] RE V (1903), 848–877; Wehrli, S. 68–71.

Am Beispiel des letzteren zeigt sich, wie der griechische Moralphilosoph „unvermerkt" auf die Allegorie kommt; in seiner Rede über die Tyrannis (Kap. 25) erklärt Dion, Zeus habe Prometheus wegen des Feuerraubs nicht aus Neid und Mißgunst bestraft, sondern wegen der nun unausbleiblichen Verweichlichung der Menschheit; das ist keine Allegorese. Aber gleich danach wird das Fressen an der Leber des Prometheus allegorisch gedeutet; es wolle sagen, daß die Menschen, die glauben, sich durch das geraubte Feuer gesichert zu haben, zugrunde gehen müßten. An der Grenze zwischen bildhafter Sprache und allegorischer Einlegung stehen auch die Ausführungen über den Kampf gegen die Hedone, der gefährlicher sei als der zwischen Griechen und Trojanern[1], oder über den Zustand des unterlegenen Menschen, der schlimmer sei als der Zustand der in Schweine verwandelten Gefährten des Odysseus bei Kirke[2].

Die viel erörterte, vor allem in seiner Pentateuch-Kommentierung angewandte Allegorese *Philos* erweist ihre griechische Herkunft nicht nur durchgehends in der Form, sondern auch im Inhalt[3]. Da die griechischen Allegoriker imstande waren, diametral entgegengesetzte Welt- und Lebensanschauungen aus Homer herauszulesen, kann es nicht überraschen, daß Philo die griechische Weisheit in der Tora beschlossen sieht. Uns interessiert das Verhältnis zur rabbinischen Exegese. Da Philo gesetzestreuer Jude war, liegt die Vermutung nahe, daß seine Exegese durch das palästinensische Judentum beeinflußt war[4]. Z. Frankel hatte behauptet, Philos Auslegung trüge das Gepräge des palästinensischen Midrasch[5]. Diese Hypothese ist meist abgelehnt worden; Philos Polemik gegen die wörtliche Erklärung[6], seine alexandrinische Grundansicht vom mehrfachen Schriftsinn und schließlich der Zweifel daran, ob der palästinensische Midrasch so früh anzusetzen sei, widerrieten der Annahme einer nennenswerten Beeinflussung Philos durch die rabbinische Schriftauslegung. Der Habaquq-Kommentar von Qumran hat den Parteigängern Frankels ein neues Argument geliefert[7].

Außer der allegorischen Auslegung ist in der griechischen Text-Entstellung die unsachliche, spekulierende Namen-Etymologie be-

---

[1] 8. Rede, Kap. 20. [2] 8. Rede, Kap. 21.

[3] S. bes. C. Siegfried: Philo von Alexandria als Ausleger des AT, 1875, und I. Heinemann: Philos griechische und jüdische Bildung, 1932.

[4] Z. Frankel: Über den Einfluß paläst. Exegese auf die alexandrin. Hermeneutik, 1851; der Vergleich der Pentateuch-Übersetzung der LXX mit ihren ersten alexandr. Interpreten erweist nach Fr. deren Abhängigkeit von Palästina.

[5] AaO S. 190–200. [6] De Cherubim 42, M I 146.

[7] U. a. E. Stein: Philo und der Midrasch, BZAW 57 (1931); zum Hab.-Komm. von Qumran s. S. 152 ff.

kannt. Sie begegnet schon bei Homer selbst (Odyssee, τ 407), ebenso bei Sophokles[1], Aischylos[2], später in der Stoa und auch im hellenisierten Judentum (Aristeasbrief, Aristobul) überaus häufig. Die Götternamen werden bei den Stoikern meist physikalisch, sonst oft mythologisch etymologisiert. Die *Römer* sind auch in dieser Auslegungsmethode gelehrige Schüler der Griechen geworden; an die Stelle Homers tritt Vergil; alle Weisheiten und Bekenntnisse (auch christliche) werden in ihn hineingelesen[3].

Diese Andeutungen bezwecken nichts anderes, als die Verbreitung der textverfälschenden Methode in Griechenland und der hellenistischen Welt in Erinnerung zu bringen. Homers Dichtungen sind im Judentum ohne Zweifel bekannt gewesen[4], und ebenso gewiß auch die eisegetische Homer-Erklärung.

Bei einem Vergleich zwischen alttestamentlicher und griechischer Textumdeutung fallen die formalen Unterschiede, die hauptsächlich mit der grundsätzlichen Annahme eines mehrfachen Schriftsinns und dem Überwiegen der Allegorese im Griechentum gegeben sind, weniger ins Gewicht als die inhaltlichen. Die Elemente der allegorischen Erklärung sind auch im Alten Testament zu finden, wie auch die sinnverkehrende Etymologie, die Texterweiterung und andere Formen der Eisegese dort wie hier vorkommen. Das entscheidende Moment ist jedoch, daß die gesamte alttestamentliche Textbehandlung unter dem Regulativ des Glaubens an den personhaften Gott Israels steht, während in Griechenland nach Belieben polytheistische, atheistische, pantheistische oder monotheistische Anschauungen aus Homers Dichtung herausgelesen wurden.

Zwei späte Literaturgattungen des Alten Testaments führen in die Zeit der ältesten rabbinischen Exegesen, die jüdische Weisheitsdichtung und die Apokalyptik. Die uralte orientalische *Weisheitsliteratur*[5] fand ihre typisch jüdische Ausprägung: die Weisheit, חָכְמָה, wird mit der Tora gleichgesetzt (Sir 24 Weish Sal 7). Das tannaitische Rab-

---

[1] Ajax von *αἰάζω*, Ajax 430. [2] Agamemnon V. 689.

[3] RE Supplem.Bd. IV (1924), 21 f.

[4] Wahrscheinlich sind sie bei einer religionsgesetzlichen Entscheidung sogar in die Debatte geworfen worden: המירם, Jadajim IV 6; doch ist das umstritten; s. J. Levy: Neuhebr. u. Chald. Wb. . . ., 1876, Bd. 1, zu המירם; Schürer II, [4]1907, S. 452 A.: „Ich zweifle nicht, daß ‚Homeros' zu lesen ist."

[5] Diese Literaturgattung war im Alten Orient international und wurde lange, bevor Israel ein Volk war, gepflegt. Sie mußte sich im Bereich des Jahveglaubens wie ein Fremdkörper ausmachen. Trotzdem ist sie von Israel weitgehend aufgenommen worden, in älterer Zeit sogar ohne gründliche Israelitisierung. Ein ganzes Stück der alttestamentl. Weisheitsliteratur (Prov 22, 17–23, 12) scheint von den Sprüchen des Amen-em-ope abhängig zu sein (H. Gressmann, ZAW 42 (1924), S. 272 96).

binentum hat diese Auffassung voll und ganz absorbiert und bringt den letzten Ausläufer der israelitischen Weisheitsliteratur, den Traktat Abot, hervor. Die offizielle Lehrmeinung wird gewöhnlich durch die Wendung „die Weisen sagen", חֲכָמִים אוֹמְרִים, eingeführt. Die bezeichnende Grundhaltung des Schriftverständnisses und der Schriftanwendung dieses Zweiges der Weisheitsdichtung offenbart Sirachs „Lob der Väter" (Kap. 44–50). Von groben Einzeleintragungen bleibt es allerdings frei; die finden sich zahlreich in der Weisheit Salomos: der Tod sei durch den Neid des Teufels in die Welt gekommen (2, 24), der Auszug aus Ägypten eine herrliche Wanderung gewesen (18, 3), der Untergang der Ägypter im Roten Meer sei eine Strafe für das Ertränken israelitischer Kinder gewesen (18, 5).

Vom Geist der Weisheit ist die jüdische *Apokalyptik* grundverschieden; und doch bindet auch sie sich an das Schriftwort. Aber hier bricht die Phantastik alle Schranken. Die Offenbarungsliteratur bringt die stärkste Unterdrückung und Mißachtung des Schriftsinns zuwege. Das zeigt sich bereits an der Auslegung des Jeremia-Worts (25, 11) durch Daniel (9, 2.24–27), in dem die 70 Jahre kurzerhand in 70 Jahrwochen umgeändert werden, und wird deutlicher in den phantastischen und endlosen Wucherungen der biblischen Schriften, vor allem in den „Testamenten"[1] und „Apokalypsen"[2]. Diese Erweiterungen beschränken sich jedoch nicht auf die Offenbarungsliteratur. Ergänzungen durch erfundene Dokumente oder Berichte[3], Psalmen, Gebete oder Gesänge[4] nehmen in der jüdischen Literatur der letzten vorchr. Jahrhunderte einen beherrschenden Raum ein. Und jetzt dringt auch die allegorische Erklärungsweise immer stärker ins Judentum ein; sie hilft unhaltbare oder unverständliche Überlieferungen der Schrift rechtfertigen, indem sie sie umdeutet[5].

Josephus bewegt sich im Gefolge der biblischen und apokryphen Geschichtsschreibung. Das Mehr seiner Darstellung kommt nicht auf das Konto alter Überlieferung, sondern ist pseudepigraphische Wucherung, z. B. die Reden[6] und Briefe[7]. Seine freie Textauslegung oder -umdeutung ist meist vom Bestreben der Glorifizierung oder Ehrenrettung Israels geleitet; aber auch sein chronologisches Interesse ge-

---

[1] Adams, Moses, Abrahams, Isaaqs, der 12 Patriarchen, Salomos u. a.
[2] Esras, Baruchs, Moses, Elias, Henochs u. a.
[3] Die königl. Erlasse bei Esther u. Dan; der Römer-Vertrag I Makk 8, 22 f., der Wettstreit der Pagen III Esr 3.4, II u. III Makk, Arist u. v. m.
[4] Ps u. Oden Sal, Stücke zu Dan u. Esther, Gebet Manasses u. a.
[5] Z. B. die Gesetze über verbotene u. erlaubte Tiere (Arist 121–71).
[6] Alt. I 2, 1; IV 8, 2 f. (Moses Abschiedsrede).
[7] Alt. VIII 2, 6 (Salomo an Hiram).

stattet ihm manche Untreue gegen den Text der Bibel[1]. Die allegorische Auslegung des Josephus geht wahrscheinlich in erster Linie auf Philo zurück. Josephus spricht sich in der Vorrede zu den „Altertümern" grundsätzlich für diese Methode aus und wendet sie u. a. bei der Erklärung der Stiftshütte (= Symbol der Welt), des Allerheiligsten (= Himmel), der zwölf Schaubrote (= zwölf Monate des Jahres), des siebenarmigen Leuchters (= sieben Planeten), der vier verschiedenfarbigen Stoffe am Vorhang vor dem Allerheiligsten (= vier Elemente)[2] und öfter an.

Eine Erörterung der Schriftanwendung im *Neuen Testament* und ihrer Beziehungen zur tannaitischen Exegese muß hier beiseite bleiben. Es darf jedoch die Überzeugung geäußert werden, daß die Schriftverwertung des Neuen Testaments durchaus das Gepräge der Zeit trägt. Im Unterschied zu aller früheren Exegese erwächst die neutestamentliche aus dem Glauben, daß die alttestamentlichen Verheißungen in Jesus Christus erfüllt seien. Die leidenschaftliche Heftigkeit des neuen Bekenntnisses leistete einer neuen Vergewaltigung des Textes Vorschub; die allegorischen (Gal 4, 22–31 I Kor 9, 9 f. Hebr), typologischen (Röm 3, 23 5, 12–21 I Kor 10, 1–12 Gal 3, 16 Hebr) und rabbinischen (Mark 12, 26 f.) Argumente zeugen davon. Bultmann[3] versucht alttestamentlich-jüdische Tradition, derer sich der Glaube an die Erfüllung der messianischen Weissagungen bediene und bemächtige, von griechischer, die das Ganze des Alten Testaments als Weissagung betrachte und behandle, zu trennen, stellt aber gleichwohl eine weitgehende Vermischung typologischer, mit dem Schriftbeweis operierender, allegorischer und spiritualistischer Exegese fest[4]. Auf neuem Weg hat J. W. Doeve die Entsprechung neutestamentlicher (Synoptiker und AG) mit rabbinischer Schriftanwendung erwiesen[5].

Drei Schrifttypen der spätjüdischen Literatur müssen für sich genannt werden, weil sie über die Anfänge der tannaitischen Exegese direkte Aufschlüsse geben: Das Buch der Jubiläen, die Damaskusschrift und die Qumrantexte.

---

[1] Alt. I 1, 8; 3, 6; 8, 9 II 10 usf. [2] Alt. III 7, 7.

[3] Weissagung und Erfüllung; ZThK 47 (1950), S. 360–83; grundsätzlich S. 360 f. Vgl. auch: Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode; ThLZ 75 (1950), Sp. 205–12.

[4] ThLZ 75 (1950), Sp. 210–12.

[5] Jan Willem Doeve: Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts, Leiden 1954, bes. S. 119–76; die ausgezeichnete Arbeit verrät gründlichste Kenntnis der rabbinischen Literatur und gibt einen verheißungsvollen neuen Antrieb zur Klärung des alten und wichtigen Problems. Zur paulinischen Exegese: J. Bonsirven: Exégèse Rabbinique et Ex. Paulinienne; Paris 1939.

Das Buch der *Jubiläen* ist keine midraschische, fortlaufend kommentierende, sondern eine paraphrasierende Nacherzählung von Gen 1 bis Ex 12 mit haggadischen und halakischen Erweiterungen. Die Annahme, daß Schriftdeutung und Halaka der Jub weder pharisäisch noch sadduzäisch seien, sondern aus den Kreisen einer beide Gruppen ablehnenden Sekte stammten[1], hat durch die Qumran-Funde neue Argumente gewonnen. Daneben bleibt es offen, die Abweichungen der Halaka des Buches von der pharisäischen Observanz auf eine auch in der pharisäischen Gesetzlichkeit nachweisbare Entwicklung zurückzuführen und die Intention der Jub in einem Ausgleich zwischen Pharisäern und Sadduzäern zu sehen[2]. Die Beziehungen des Buches zu der jedenfalls im 2. vorchr. Jahrh. in größerem Umfang einsetzenden rabbinischen Rechtfertigung des Religionsgesetzes durch die Schrift und der Ableitung neuer Bestimmungen aus der Schrift sprechen eine deutliche Sprache[3]. Die Tora ist von Gott; sie ist auf himmlischen Tafeln aufgezeichnet (3, 10. 31 4, 5. 32 u. ö.). Die Sabbatvorschriften der Jub (50) und der offiziellen rabbinischen Halaka (vor allem M Schabbat) sind des gleichen Geistes und stimmen im wesentlichen überein. Unter den Widersprüchen sind die Anordnungen über Schiffsreisen am Sabbat und über den Erub aufschlußreich. Auf die Seefahrt am Sabbat steht nach Jub 50, 12 f. Todesstrafe; die Mischna erlaubt die Seereise und weiß davon, daß schon Rabban Gamliel mit den Seqenim am Sabbat zu Schiff unterwegs war (Schabb XVI 8). Das ist kaum anders zu erklären als so, daß eine aus der Stimmung des Kampfes gegen die Hellenisierung zu verstehende strengere Auffassung des biblischen Sabbatgebots später unter dem Zwang der Umstände abkam. In der makkabäischen Zeit war eine Romreise nicht lebensnotwendig; dagegen war es unvermeidlich, daß die jüdischen Gesandtschaften, die im Interesse der Gemeinde nach Rom zu gehen hatten, am Sabbat auf dem Schiff waren. Auch das Transportieren oder Tragen von Haus zu Haus steht nach Jub 50, 12 f. unter Todesstrafe. Das ist eine besonders strenge Auslegung von Jer 17, 21–27 und Neh 13, 15–22, wo es sich hauptsächlich um das Tragen durch die Stadttore von Jerusalem handelt. Das Pharisäertum hat diese der Schrift nicht genau entsprechende Auslegung grundsätzlich beibehalten, aber die Umgehung dieses Gebotes durch die Einrich-

---

[1] So Ch. Albeck: Das Buch der Jubiläen und die Halacha, 1930.

[2] Die Hauptthese L. Finkelsteins in mehreren Veröffentlichungen; zuerst HarvTheolRev 22 (1929) und JBL 49 (1930).

[3] Auf die bis heute lebhaft geführte Diskussion über die Entstehungszeit und die geschichtlichen Hintergründe der Jubiläen (Finkelstein, Zeitlin, Rowley, Torrey, Kahle, Albright) kann hier im einzelnen nicht eingegangen werden.

tung des Erub sanktioniert (M Erubin u. Par.), was ebenfalls am besten als spätere und für immer beibehaltene Erleichterung der wiederum aus der Zeit des status confessionis erklärlichen strengeren Schriftauffassung verstanden werden kann.

Hierbei ist nun für unser Problem wichtig, daß die Auffassung der Jub in bezug auf das Tragen von Haus zu Haus offenbar als schriftgemäß galt; denn sonst hätte sie außer acht gelassen oder aufgehoben werden können[1]. Die Bestimmung wird aber nur gemildert. Daß der Erub eine schon in vorchr. Zeit eingebürgerte pharisäische – nicht sadduzäische – Einrichtung ist, wird durch die Mischna sicher bezeugt[2]. Obgleich Jub und Mischna in diesem Punkt nicht übereinstimmen, gehören die verschiedenen Anordnungen doch zusammen und dürfen als Beleg für eine pharisäische Tendenz in den Jub angeführt werden, die neben sadduzäischen Ansichten stand[3].

Wie die Jub so steht auch die *Damaskusschrift*[4] der ältesten rabbinischen Halaka nahe; der erste Teil[5] enthält im Musivstil abgefaßte apokalyptische Predigten, die nach Inhalt und Form der pseudepigraphischen Literatur verwandt sind; der zweite Teil[6] ist fast rein halakisch und bringt juristische, kultische und organisatorische Bestimmungen, die im wesentlichen orthodox sind. Die Frage, um was für eine Gruppe es sich handelt, war seit Ginzberg[7] überwiegend mit der Pharisäerhypothese beantwortet worden. In den befehdeten Grenzverrückern (מסיגי הגבול), Verführern und Predigern zum Abfall von den durch Mose ergangenen Geboten Gottes[8] sind dann die Sadduzäer zu sehen. Diese Hypothese hat auch nach den nun erkannten Beziehungen zwischen der Damaskus-Gemeinde und der hinter den Qumran-Schriften stehenden Gruppe[9] ihre Daseinsberechtigung. Doch sind die Widersprüche zum Pharisäismus nicht zu übersehen[10]; die Annahme, daß es sich bei den Abtrünnigen um eine Sekte oder

---

[1] S. die Argumentation von L. Finkelstein, Mon.-schr. f. Gesch. u. Wiss. des Judent. 76 (1932), S. 527 f.

[2] Erubin VI 2.

[3] Hochschätzung des Priestertums (32, 9), keine Auferstehung, keine mündliche Tradition.

[4] Die folg. Zitate geben die bei L. Rost: Die Dam.-schr. (Kleine Texte ... 107), 1933, am rechten Rand mitgeteilten Seiten und Zeilen der Schechterschen Ausgabe, Fragments of a Zadokite Work, 1910, an.

[5] S. 7–17. [6] S. 18–28.

[7] L. Ginzberg: Eine unbekannte jüdische Sekte; Mon.-schr. f. Gesch. u. Wiss. des Judent. 55–58 (1911–14); zusammengefaßt u. vervollständigt: New York, 1922.

[8] 5, 20 f.

[9] L. Rost: Das Verhältnis von „Damaskusschrift" und „Sektenrolle"; ThLZ 77 (1952), Sp. 723–26; –: Gruppenbildungen im AT; ThLZ 80 (1955), Sp. 1–8.

[10] Z. B. Dam 7, 9 – Jeb 63a.

um die Pharisäer handelt, die mit den siegreichen Makkabäern paktierten, hat vielleicht die besseren Argumente auf ihrer Seite; die Gemeinde selbst müßte dann extrem chasidäisch gewesen sein[1].

Tora-Forschung und -Auslegung ist die wichtigste Aufgabe der Führer der Gemeinde; ihr Begründer, auf den die messianische Stelle Num 24, 17 bezogen wird, ist selbst Erforscher oder Ausleger der Tora (דורש התורה)[2]; schon für die kleinste Gemeinde von 10 Männern muß ein schriftverständiger Priester zur Verfügung stehen[3]. Die Auslegung der Tora (מדרש התורה) gibt die Lebensanweisung[4]; das legt den Schluß auf bestimmte Auslegungsnormen, auf eine „Tradition" nahe. Wie im Rabbinentum werden die rechtlichen und kultischen Anordnungen nur aus den gesetzlichen Stücken des Pentateuchs abgeleitet. Dabei ergeben sich formale und inhaltliche Parallelen zum alten halakischen Midrasch in großer Zahl; doch scheint die Damaskusschrift älter zu sein als die mischnische Halaka[5].

In der *Paränese* bedient sich die Schriftauslegung einer der Habaquq-Auslegung ähnlichen Allegorese, die die biblischen Aussagen auf die Gemeinde des neuen Bundes bezieht. Dies Verfahren kommt im 2. halakischen Teil nicht zur Anwendung; doch ist er selbstverständlich von dem gleichen Schriftverständnis getragen.

Durch die *Qumran*-Funde ist die Erforschung der Ursprünge rabbinischer Schriftauslegung insofern einen sehr wichtigen Schritt weitergekommen, als das Verfahren einer fortgesetzten Bibelinterpretation nach vorangestelltem Text im streng gesetzlichen – wenn auch vielleicht häretischen – Judentum Palästinas für die vorchristliche Zeit, wahrscheinlich das 2. Jahrh., mit dem Habaquq-Kommentar nunmehr belegt ist. In der endlosen Debatte um eins der Hauptprobleme der tannaitischen Literatur, ob Mischna oder Midrasch die ältere Lehrform sei, ist für die höhere Ansetzung des Midrasch damit eine starke Stütze gewonnen. Mit großem Aufwand an Argumenten und Schlüssen hatte Aicher in dem ersten Buch, das die Hermeneutik einer tannaitischen Schriftengruppe speziell behandelte[6], sich für die Priorität der Halaka eingesetzt und sogar behauptet, daß für die vor-

---

[1] S. K. Schubert, ThLZ 77 (1952), Sp. 394 f. [2] 7, 18.

[3] 13, 2 איש כהן מכונן בספר ההגו; Ginzberg (z. St.) sieht in dem ספר ההגו die Mischna der Gemeinde. [4] 20, 6.

[5] Eine wichtige Bestimmung ist strenger als die offizielle Mischna: Reine Tiere und Vögel dürfen nicht an Heiden verkauft werden, damit sie sie nicht opfern (12, 8). Die Mischna (Pes IV 3 und wörtl. gleichlautend Aboda s I 6) erlaubt den Verkauf von Kleinvieh dort, wo er ortsüblich ist; Ginzberg plädiert auf Grund dieser Stelle überzeugend für das höhere Alter der Dam.-Schr., deren radikalere Forderung sich in der Praxis als undurchführbar erwies.

[6] G. Aicher: Das AT in der Mischna, 1906.

mischnische (also vorchristliche) Zeit noch nicht mit der Existenz des Midrasch zu rechnen sei[1]. Die besten Kenner der rabbinischen Literatur wie D. Hoffmann[2], L. Blau[3], W. Bacher[4], J. Z. Lauterbach[5], H. L. Strack[6], haben sich dagegen ausgesprochen und waren sich darin einig, daß die Form des Midrasch älter sein müsse und die Halaka sich von Anfang an nur in Verbindung mit der Schrift gebildet haben könne. Gegenüber dem Habaquq-Kommentar von Qumran würde Aicher jedenfalls argumentieren, daß es sich dabei auch keinesfalls um Schriftauslegung handle, sondern daß die Ansichten des „Kommentators" über die „Kittim", das Gericht, die Gemeinde, den Lehrer der Gerechtigkeit und den ruchlosen Priester in das Buch des alttestamentlichen Propheten hineingelesen worden seien, daß wir es hier also mit keinem halakischen Midrasch, sondern mit regelrechter und durchaus nicht neuer Allegorese zu tun hätten. Dazu wäre allgemein zu sagen, daß die hier angewandte Methode keine *ὑπόνοια* im Schriftwort sucht, sondern den Text nur aktualisiert, und daß der Ausdeuter sich gewiß auch durch das biblische Buch bestimmen läßt[7]; und in bezug auf Aichers Hypothese ist daran festzuhalten, daß die Gruppe ihre Lehren in der Form des Midrasch durch das Schriftwort sanktioniert, und gerade das wollte Aicher für die älteste rabbinische Halaka bestreiten. Der Fund dieses Kommentars gibt das Recht, daran zu denken, daß solche Bibelauslegung zur Zeit der Entstehung dieses Textes in Palästina eine verbreitete Gepflogenheit war.

Die Auslegungen der einzelnen Habaquq-Stellen werden fast stets mit der Wendung פשרו „seine Deutung" eingeleitet. פשר ist nicht biblisch-hebräisch; aber es kommt in den aramäischen Kapp. des Buches Daniel (2. 4. 5. 7) als Verb und Substantiv etwa dreißigmal in der Bedeutung „Auslegung" vor. Dagegen fällt es auf, daß diese Formel in der Bibelexegese der Tannaim nicht erscheint; erst die

---

[1] S. 154–70, bes. 165–68; s. auch S. 58–60. Gegen L. Dobschütz: Die einfache Bibelexegese der Tannaim . . . ; Diss. Halle, 1893, der an die Existenz fortlaufender Kommentare in früher Zeit gedacht hatte (S. 19), äußert Aicher: „Von fortlaufenden Kommentaren, die viele jüdische Forscher voraussetzen, ist nichts bekannt" (S. 107).

[2] Die erste Mischna und die Controversen der Tannaim, 1882.

[3] Mon.-schr. f. Gesch. u. Wiss. des Judent. 51 (1907), S. 568–89.

[4] Jew. Quart. Rev. 19 (1907), S. 598–606 (Besprechung des Buches von G. Aicher).

[5] Jew. Quart. Rev. NS 5 (1914/15), S. 503–27; 6 (1915/16), S. 23–95. 303–23.

[6] Einl. in Talm. u. Midr. (1930), S. 19–23.

[7] So A. Dupont-Sommer: Le Commentaire d'Habacuc . . . ; Rev. d'Hist. des Rel. 137 (1950), S. 129–71 u. ö.; L. Rost, ThLZ 75 (1950), Sp. 477; H. Bardtke: Die Handschriftenfunde am Toten Meer, 1952, S. 133 f. u. v. a. Vgl. jedoch W. H. Brownlee, The Bibl. Archaeologist XIV (1951), S. 54-76.

amoräischen Exegeten gebrauchen sie wieder; doch ist פשר im Vergleich zu פתר (im Alten Testament nur Gen 40 f. von den Traumdeutungen) selten[1]. Demnach ist die häufige Anwendung des פשר bei Daniel die einzige bisher bekannte Parallele zu der stereotypen Einleitungsformel des Habaquq-Kommentars in der vor-amoräischen Zeit. Diese auffallende Ähnlichkeit mit dem Sprachgebrauch bei Daniel dürfte die Annahme einer frühen Entstehungszeit des Habaquq-Kommentars stützen[2].

Außer dem Kommentar der Qumran-Handschriften sei die *Sektenrolle* genannt, die weitere Aufschlüsse gibt. Auf die Schriftforschung wird größtes Gewicht gelegt[3], Versammlungen „ihrer Zeugnisse" und „seiner Zeugnisse" (מועדי תעודותם, " יו) werden erwähnt, was offensichtlich von normativer Tora-Auslegung zu verstehen ist, „Mose und die Propheten" sind kanonisch[4], zwei Halakot werden durch Schriftwort begründet[5]. Schließlich sei auf die formal und inhaltlich wichtige einzige allegorische Erklärung im Sektenbuch hingewiesen: „Bereitet den Weg ..." (Jes 40, 3) wird auf das Studium der durch Mose ergangenen Tora Gottes gedeutet[6].

IV. Hypothese über den Anstoß zur sinnändernden rabbinischen Schriftauslegung

Mit den genannten Texten sind die uns erreichbaren und zu datierenden Anhaltspunkte für die Entstehung der tannaitischen Bibelinterpretation gegeben. In allen Fällen trifft die entschiedene Schriftgläubigkeit mit einem nicht durch sie gebotenen, unausweichlichen Zwang oder unaufhaltbaren Antrieb zusammen. Die Spielarten der Schriftanwendung ergeben sich aus den verschiedenen Möglichkeiten des Gegeneinanders und Miteinanders dieser beiden Impulse. Die auf-

---

[1] Vgl. W. Bacher: Die exeget. Terminologie d. jüd. Traditionslit. II, 1905, S. 173 f. 178–80.

[2] Ohne das Problem der Entstehungszeit der Rollen hier erörtern zu wollen, darf gesagt werden, daß sich die Frühdatierung (H. H. Rowley, W. H. Brownlee, K. Schubert u. v. a.) immer mehr durchsetzt. Karl Elliger, der auch die Auslegung des Hab.-Kommentars eingehend untersucht hat, sieht die beginnende Römerzeit und die Machtkämpfe der letzten Makkabäer als historischen Hintergrund des Kommentars an (Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer; Beiträge zur hist. Theol., H. 15, 1953; zur Sprache und Methode der Auslegung: S. 78–164).

[3] Col. VI 6–8 (Gemeinsames Forschen und Lesen auch des Nachts; wo 10 Männer sind, muß ein Erklärer sein, vgl. Dam.-schr. 13, 2, s. o. S. 152).

[4] I 3.

[5] V 15.17, eingeleitet durch כן כתוב, כאשר כתוב.

[6] VIII 14–16.

genommenen Leitfäden führen alle in das 2. vorchr. Jahrh.[1]. Es ist die Zeit, in der der jüdische Widerstand gegen die seleuzidischen Hellenisierungsversuche zum Heldenkampf des makkabäischen Aufstands geführt hatte und zu einem andauernden, aktiven und todesmutigen status confessionis geworden war. Aber nicht für alle Juden!

Die *makkabäische Familie* selbst erlahmte – nachdem sie zur Herrschaft gekommen war – in ihrem kämpferischen Eifer um das väterliche Gesetz und stellte die politischen Belange über die religiösen. Die *Chasidim*, die unpolitischen Gesetzestreuen, die sich am makkabäischen Freiheitskampf fanatisch beteiligt hatten, und die sich später im Pharisäertum repräsentieren, wandten sich nun entschlossen gegen diese Versandung ihres einzigen Anliegens, dem das ursprüngliche Kampfziel entsprochen hatte. Die Auseinandersetzung steigerte sich – besonders unter Alexander Jannäus – bis zum blutigen Bürgerkrieg. Die traditionsreichen *Priester*familien folgten dieser störend aktiven Gesetzestreue nicht; sie bildeten zusammen mit ihrem Anhang eine zweite Richtung im Judentum, die wesentlich kultisch und liturgisch interessiert war. Nach Salomos Hofpriester Zadoq (II Sam 8, 17 I Kön 1, 8 2, 35) nannten sie sich Zedoqim, gräzisiert Sadduzäer; ihr Verhalten zur makkabäischen Dynastie und zu den späteren Machthabern war durch Loyalität und Konzilianz gekennzeichnet. Sie hatten in den Kämpfen der Zeit keine selbständige geistige Position; soweit es zu einer sadduzäischen Parteibildung kam, lebte sie im Grunde von der Negierung des unbequemen pharisäischen Standpunktes. Nach der Zerstörung des Tempels verschwindet das Sadduzäertum von der Bildfläche. Aus der Besprechung des Schrifttums dieser Zeit ging hervor, daß sich im Judentum des 2. vorchr. Jahrh. noch andere Gruppen oder Sekten gebildet hatten (S. 150–154).

Das erschütternde Erleben des jüdischen Gemeinwesens in der seleuzidischen Zeit muß seine Einwirkung auf das Beschreiten neuer Wege der Schriftdeutung gehabt haben. Die Rolle des Bibelworts in der apokalyptischen Eschatologie liefert sogar den Beweis dafür. Das Martyrium unter Antiochus Epiphanes und die „kleine Hilfe" (Dan 11, 34) der ersten Makkabäersiege entflammte die Hoffnung auf das nahe bevorstehende Anbrechen der Gottesherrschaft. Diese Hoffnung konnte nicht trügerisch sein; wenn sie aber Wahrheit war, mußte sie ihre Bestätigung auch in der Schrift finden, die jede Gotteswahrheit enthält. Von dieser Voraussetzung her fällt es dem Apokalyptiker

[1] Die Paraphrasierung des Textes durch die Targume ist hier nicht in Rechnung gestellt, weil die in ihnen anzunehmende ältere Überlieferung aus tannaitischer Zeit nicht abgesondert werden kann.

jener Zeit nicht schwer, die Bibel in exegetisch und historisch unzutreffender Auslegung des Jeremiaworts (25, 11, s. S. 148) den Beginn der messianischen Zeit genau auf das Jahr 165 v. Chr. voraussagen zu lassen (Dan 9, 2. 24–27).

Die chasidäische Gesetzesgelehrsamkeit ruht allerdings beharrlicher in der Schrift als die hektisch erregte Apokalyptik; doch haben die gleichen Vorgänge, die in dieser Zeit den Strom der eschatologischen Apokalyptik entfesseln, auch den entscheidenden Anstoß und Antrieb zur neuen rabbinischen Schriftanwendung gegeben[1]. Über ihre letzte Veranlassung liegt noch keine Spezialarbeit vor; die bisher geäußerten Vermutungen kreisen meist um die bekannten und angedeuteten Auseinandersetzungen des 2. Jahrh. H. S. Hirschfeld[2] bringt die Ursprünge der haggadischen Exegese mit dem Streit zwischen Pharisäern und Sadduzäern in Verbindung. Die gleiche Triebfeder nimmt Abr. Geiger[3] an; er stellt die These von der Existenz einer älteren, sadduzäischen Halaka auf, die seit der Zerstörung des Tempels durch die pharisäische Halaka und Schriftauslegung verdrängt worden sei[4]. Hirschfelds und Geigers Auffassung von der Veranlassung der neuen Interpretationsmethode ist von V. Aptowitzer[5] erneuert worden. J. Hamburger[6] unterscheidet eine frühe Bibelauslegung seit Esra und eine zweite Epoche, die noch in vormakkabäischer Zeit eingesetzt habe. Ihre Absicht sei die Abwehr der Hellenisierung, der „Schutz des Alten und Hergebrachten" gewesen[7]. Dieser Begründung folgt M. Eschelbacher, der die Middot „eine Waffe im Kampf gegen die Auflösung" nennt[8]. D. Hoffmann betont die Unsicherheit aller Daten über die frühe Entwicklung der rabbinischen Hermeneutik und schreibt: „Die Anfangszeit der Periode der Tannaim läßt sich nicht

---

[1] Unhistorisch ist der (sich in diesen Zug der Zeit nicht fügende) späte Bericht (J Ber VII 2 u. Par.) über ein Gespräch zwischen Schimon b. Schetach und Alexander Jannäus, in dem der König dem Schriftgelehrten Flucht und Betrug vorwarf und er sich mit den Zitaten Jes 26, 20 und Pred 7, 12a verteidigte und rechtfertigte.

[2] Der Geist der ersten Schriftauslegungen oder: Die hagadische Exegese, 1847, S. 108 f. – In seinem Werk Halachische Exegese, 1840, geht Hirschfeld auf die Frage des historischen Hintergrundes nicht ein; er setzt die Ausbildung halachischer Exegese viel später an als die der haggadischen; doch ist seine formale Unterscheidung beider (Hag. Exegese, S. 6–20) heute weithin aufgegeben worden.

[3] Urschrift und Übers. der Bibel, 1857; neu hg. 1928.

[4] S. 133 f. 153–58.

[5] Parteipolitik der Hasmonäerzeit im Rabbinischen und Pseudepigraph. Schrifttum, 1927.

[6] Realencyclopädie f. Bibel und Talmud, 1883, Artikel Exegese.

[7] S. 204 f.

[8] Probleme der talmud. Dialektik; Mon.-schr. f. Gesch. u. Wiss. des Judent. 68 (1924), S. 47–66. 126–50; S. 64.

bestimmen."[1] W. Bacher sieht die exegetische Terminologie der Tannaim als das wichtigste Zeugnis von den Anfängen der Schriftauslegung an[2]; der Gebrauch der verschiedenen exegetischen Formeln lasse in die Schriftauslegung „Jahrhunderte vor der Zerstörung Jerusalems" (70 n.) einen Blick tun[3]. Die Halaka und ihre Entstehung beurteilt Bacher völlig orthodox im Sinne von Abot I 1[4]. J. Z. Lauterbach verficht die Annahme von der Priorität des Midrasch vor der Mischna[5]; die uns erhaltene Mischna sei durch den älteren halakischen Midrasch, der in weit vormakkabäische Zeit zurückreiche, beeinflußt worden[6]. Nach L. A. Rosenthal sind die geschichtlichen Hintergründe der alten Mischna in der Zeit des Alexander Jannäus zu suchen[7]. Rosenthal findet uralte Mischnastücke in den Traktaten Joma, Tamid und anderen[8], und eine antisadduzäische Urmischna in Para, Tamid, Maaser u. a.[9]. Isaiah Sonne versteht Hillels System als Ergebnis liberaler und sophistischer Tendenzen[10]. Isaak Heinemann denkt an Einflüsse der synagogalen Predigt[11]. David Daube führt die Anfänge der rabbinischen Schriftinterpretation auf Hillels Lehrer Schemaja und Abtaljon zurück und erklärt den Vorgang daraus, daß diese beiden Lehrer Proselyten waren (Pes 70b) und hellenistische Methoden in Juda eingeführt hätten. Unter Hillel hätte diese Methode der Annäherung an die Sadduzäer gedient[12]. Alexander Guttmann, der sich besonders auf den Bericht aus dem Tosefta- und Talmudtraktat Pesachim über die Einführung der sieben Middot Hillels beruft (s. S. 139 f.), datiert das Aufkommen der rabbinischen Bibelinterpretation erst mit der Römerzeit, in der kein unabhängig-autoritatives Sanhedrin mehr existierte, und deshalb Schrift- und Traditionsstützen nötig wurden[13].

Diese kurzen Hinweise auf die bisherige Diskussion lassen die Dürftigkeit der Quellen und Fragwürdigkeit aller Aussagen über die An-

---

[1] Zur Einl. in den halak. Midrasch, 1886/87, S. 1, Anm. 1.
[2] Ex. Term., I, S. VI.
[3] S. V. [4] Trad. u. Tr., 1914, S. 33–46.
[5] Midrash and Mishnah . . . ; Jew. Quart. Rev. NS 5 (1914/15), S. 503–27; 6 (1915/16), S. 23–95. 303–23.
[6] 6 (1915/16), S. 83. 89.
[7] Über den Zusammenhang, die Quellen u. die Entstehung der Mischna, 1918, S. 145–49. [8] S. 42–49. [9] S. 49–70.
[10] The Schools of Shammai and Hillel seen from within; L. Ginzberg Jub. Vol., Engl. Section, New York, 1945, S. 275–91.
[11] Darke ha-Aggada, 1949.
[12] Rabbinic Method of Interpretation and Hellenistic Rhetoric; Hebr. Un. Coll. Ann. XXII (1949), S. 244 f.
[13] Foundations of Rabbinic Judaism; Hebr. Un. Coll. Ann. XXIII (1950/51), Part I (Section III, Rabbinics), S. 453–73; bes. S. 458.

fänge der tannaitischen Schriftanwendung erkennen. Dennoch soll hier die Behauptung aufgestellt werden, daß dieses exegetische Verfahren durch die bekannten Ereignisse des 2. vorchr. Jahrh. seinen Anstoß erhalten hat. Seit Esra und Nehemia konnte sich das jüdische Gemeinwesen unter den Persern eines verhältnismäßig ruhigen Geschicks erfreuen. Das biblische Gesetz war die Lebensnorm. Aber es mußte auf die neuen Verhältnisse übertragen werden; und dabei bildeten sich neue Bräuche, Gesetze und Gesetzesauslegungen heraus. Sie entsprangen keiner Untreue gegen die Tora, sondern ergaben sich aus dem Zwang der veränderten Umstände. Andere Neuerungen entwickelte der gesetzliche Radikalismus durch erschwerende und verschärfende Zusatzbestimmungen zum biblischen Gebot. Durch Alexander den Großen und die Diadochen ist der Vordere Orient in Bewegung geraten; griechische Bevölkerungsgruppen dringen in das ehemals persische Reich und das aramäische Sprachgebiet ein; der Existenzkampf der nomokratischen Esra-Nehemia-Gründung beginnt. Die Hellenisierungsmaßnahmen der Seleuziden treiben ihn um 168 v. Chr. auf die Spitze, und seit der makkabäischen Erhebung befindet sich das Judentum im Status des Bekennens. Nun ist auch das bisher weniger Beachtete und Bedachte wichtig; und die neuen, nachbiblischen Traditionen müssen sich als biblisch erweisen, müssen sich vor der Tora verantworten können, sonst haben sie keine Existenzberechtigung. Da man sie nicht aufgeben kann und will, kommt es zu dem Verfahren einer oft gewaltmäßigen, gezwungenen biblischen Begründung und Sanktionierung. Der Prozeß intensiviert sich durch die Polemik der Sadduzäer, die vorgeblich nur die Schrift gelten lassen wollen. Die von unserem exegetischen Gewissen oft festgestellte Diskrepanz zwischen dem Wortsinn der Bibel und der pharisäischen Auslegung ergibt sich nicht aus einer Untreue gegen das gesetzliche Erbe Israels, im Gegenteil, das hier beginnende Unternehmen war von dem gesetzestreuesten und entschieden gläubigsten Wollen des Judentums getragen. Es darf nicht übersehen werden, daß die neuen Traditionen aus der Perserzeit auf dem Mutterboden einer mit dem Wort und Geist des biblischen Gesetzes geschwängerten Atmosphäre erwuchsen. Mit gutem Gewissen konnte sich diese nach unserem Urteil nicht textgemäße Schriftanwendung als Schutzwehr für die Tora verstehen.

V. Schlußwort

Zum Schluß darf zu dem eingangs gegebenen Hinweis auf die gegenwärtige Aussprache über das hermeneutische Problem zurückgelenkt werden.

Die kirchlichen Bekenntnisse, die noch heute die gültige Formulierung des biblischen Zeugnisses und des christlichen Glaubens darstellen sollen, tragen den Stempel des altkirchlichen Schriftverständnisses und der ihm entsprechenden Bibelauslegung. Die rabbinische Hermeneutik hat über das Neue Testament auf die altkirchliche Schriftdeutung und Bekenntnisbildung stärksten Einfluß gehabt. Dafür sei hier nur ein Beleg gegeben.

Wir sahen, wie das Rabbinentum dazu kommen mußte, die wichtigste Gottesoffenbarung in den fünf Büchern Mose zu sehen (s. S. 136 f.). Sie wurden als die erste, fundamentale und prinzipielle Manifestation Gottes gewertet. Diese Auffassung hat sich auf das Urchristentum übertragen. Während Jesus selbst nach dem synoptischen Zeugnis stärker in der Tradition der Propheten und Psalmen stand, hat die alte Kirche nach dem Vorgang des Apostels Paulus – ebenso wie das Rabbinentum – abgesehen vom mosaischen Gebot vor allem in der Genesis älteste und gewichtigste oracula dei finden wollen, z. B. in den Schöpfungsberichten (Gen 1. 2), dem Wort über die Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1, 27), den Erzählungen von Paradies und Sündenfall (Gen 2. 3) und dem Protevangelium (Gen 3, 15), in dem noch Luther das ganze Evangelium fand. Für keinen klar denkenden Menschen kann ein Zweifel daran bestehen, daß die heutige Bibelerklärung ein anderes und zwar richtigeres Urteil über den geschichtlichen Ort und das Selbstverständnis dieser Texte hat als die alte Kirche und das Mittelalter. Wir müßten unserem Denken Gewalt antun oder es aufgeben, wenn wir den Standpunkt der alten Zeit einnehmen und ihre Auslegung dieser Bibelstellen nachvollziehen wollten. Nach der Einsicht der modernen Bibelexegese stehen die Aussagen der ersten Genesis-Kapitel nur am Rande des biblischen Zeugnisses.

Die großen überwiegend kultgesetzlichen Sammelwerke des Pentateuchs sind in Israels Spätzeit entstanden, in der das prophetische Erbe bereits in ausgeklügelten gesetzlichen und kultischen Systemen verkrustet war. Durch sie bekommen wir keine zuverlässige Auskunft über die alte Geschichte Israels; sie enthalten keine historisch sicheren Quellen über die Ahnen des Volkes und die ersten Zeugen des israelitischen Gottesglaubens. Mose ist zwar die beherrschende Gestalt des Pentateuchs, aber die Berichte über ihn in den Büchern Ex, Lev, Num und Deut sind aus dem Glauben späterer Zeit heraus gestaltet. Wir können uns kein Bild vom geschichtlichen Mose und seiner Gottesbegegnung machen. Über den Jahveglauben der „Richter", Samuels, Davids und über den neuen Durchbruch der Gottesoffenbarung bei

den Propheten des 8. Jahrh. erfahren wir in den ersten fünf Büchern der Bibel kaum etwas; und das heißt mit anderen Worten: über das erste halbe Jahrtausend des israelitischen Gotteszeugnisses geben im Pentateuch nur die stark überarbeiteten, nicht sehr umfangreichen, meist sagenhaften oder historisch schwer fixierbaren und verwertbaren jahvistischen und elohistischen Traditionen einige Aufschlüsse.

Dabei haben wir aus dieser grundlegenden Epoche des israelitischen Gottesglaubens vor allem in den Prophetenbüchern des 8. Jahrh. unanfechtbare historische Dokumente und können in ihnen verfolgen, wie das Licht des Wortes und Willens Gottes durch das Prisma der individuellen Menschlichkeit dieser Männer in die Welt eintritt. Sie wissen von Gottes Wirken in der Vergangenheit, sie erwähnen den Auszug aus Ägypten oder die Erwählung Israels; aber diese „Heilstatsachen" der Geschichte treten in der alten Prophetie sehr stark hinter die Bezeugung des gegenwärtig redenden und handelnden, befehlenden und richtenden, zürnenden und liebenden Gottes zurück. Wort und *πάθος* ihres Gottes überträgt sich den Propheten offensichtlich auch ohne das Medium des Mythos, des Kults oder der Geschichtslegende. Die Darstellung, nach der auch diese Männer ganz und gar im Banne altheiliger Traditionen und Theologumena gestanden haben sollen, geht von einem Vorurteil aus und läßt sich durch die überlieferten Dokumente nicht rechtfertigen. Die Propheten hatten unter dem Eindruck ihrer persönlichen Gottesbegegnung die Freiheit, den traditionellen Glauben einer rücksichtslosen Kritik zu unterziehen; und ihre Worte werden immer wieder zu einer unmittelbar persönlichen und damit allgemeingültigen menschlichen Existenzdeutung.

Das Kultgesetz des Deuteronomiums und des Priesterkodex ist den alten Propheten unbekannt; sie polemisieren heftig gegen die darin schließlich zum Sieg gekommenen Tendenzen.

Amos und Hosea, Jesaja und Jeremia haben sich nach allem, was wir wissen, für den Akt der Weltschöpfung und sein Wie überhaupt nicht interessiert; dagegen werden sie nicht müde, Gott, den Herrn seines Volkes und der ganzen Welt, zu predigen.

Sie sagen nie, daß der Mensch nach Gottes Ebenbild geschaffen sei; aber über die durch die Gottesbeziehung gegebene und verbürgte Sonderstellung des Menschen gibt es bei ihnen keinen Zweifel. (Außerdem hat die moderne Exegese ergeben, daß das Wort von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, Gen 1, 27, allein deshalb nicht der Haupt-locus der biblischen Anthropologie sein kann, weil niemand zu sagen vermag, was sein Verfasser damit eigentlich gemeint hat;

es ist gar nicht ausgeschlossen, daß es letztlich aus einer anthropomorphen Gottesvorstellung zu erklären ist.)

Offenbar sind die Propheten auch von dem Gedanken an einen „Sündenfall" des ersten Menschenpaares überhaupt nicht bewegt gewesen; sie sprechen nirgends davon; sie spekulieren niemals darüber, wie die Sünde in die Welt gekommen sei; aber sie haben in jedem Satz ihrer Prophetie die totale Abhängigkeit und Verantwortlichkeit, die Sünde und das Versagen des Menschen vor Gott im Blickpunkt.

Auch von einem „Urstand" vor dem Sündenfall wissen die Propheten nichts; aber eine Lehre darüber läßt sich nicht einmal dem jahvistischen Bericht von Gen 2 und 3, geschweige irgendeiner anderen Stelle des Alten Testaments entnehmen.

Das sogenannte Protevangelium, Gen 3, 15, ist keine Weissagung des Messias; wer in diesem Bibelvers heute noch das Evangelium ausgedrückt findet, hört nicht auf das Wort der Bibel, sondern setzt es außer Kraft und rückt etwas anderes an seine Stelle. Das Zeugnis der Propheten gipfelt in der Verheißung, daß Israels Gott sich einst durch seinen Messias letztgültig offenbaren und eine ewige Gottesherrschaft auf Erden errichten werde; aber dabei ist nirgends eine Verbindung zu dem Wort an die Schlange zu bemerken.

Die systematische Zusammenfassung dessen, was die Bibel sagt, muß heute notwendig anders aussehen als in der alten Kirche. Aber das neue Wissen vom Zeugnis der Bibel ist in der kirchlichen Praxis noch kaum fruchtbar geworden. Möge auch die so abseitig erscheinende Beschäftigung mit der rabbinischen Schriftauslegung einem neuen Bekennen der biblischen Wahrheit den Weg ebnen helfen!

Das Leiden des Herrn

Die evangelische Passionstradition und ihr „Sitz im Leben"

Von Gottfried Schille

I. Die Beiträge von R. Bultmann, M. Dibelius und G. Bertram

Die formgeschichtliche Erforschung des synoptischen Stoffes hat bei den kleinen Traditionseinheiten zu festeren Ergebnissen geführt. Anders steht es bei der evangelischen Passionstradition. Anerkannt dürfte zwar sein, daß dem Stoff hier eine primäre Erzählungseinheit

festerer Geschlossenheit als sonst in den Synoptikern zugrunde liegt. Offen und kontrovers ist bis heute jedoch die Frage, woher sich die relative Geschlossenheit der evangelischen Passionstradition erklärt.

1. Wir beginnen mit den Thesen R. BULTMANNS[1], dessen Beurteilung des Stoffes die Arbeit der vorangehenden Kritiker zusammenfaßt: Am Anfang steht nach ihm ein alter Bericht, „der ganz kurz Verhaftung, Verurteilung durch das Synedrium und Pilatus, Abführung zum Kreuz, Kreuzigung und Tod erzählte. Dieser wurde in verschiedenen Stadien ausgestaltet, teils durch schon früher vorhandene Geschichten, teils durch neu entstehende Bildungen". (301 f.) Wir denken uns also am Anfang eine Art Itinerar, das kurz die Fakten der Passion aufreiht[2]. Eingefügt wurde im Laufe der Zeit, was bereits an einzelnen Legenden entstanden war[3]. Natürlich gehörten die Erzählungen von Petri Verleugnung, von der Ratsverhandlung, von des Pilatus Urteilsfällung und der Hinrichtung Jesu schon früh enger zusammen (301. 303). Erst die Gemeindedogmatik hat den ursprünglichen Tatsachenbericht allmählich ausgestaltet und verfärbt. Schon der Weissagungsbeweis gestaltet am Bericht (303 ff.). Daneben sind rein novellistische Motive zu beobachten (305 ff.). Der Stoff wird paränetischem Zweck unterworfen und um dogmatische und kultische Motive bereichert (307 f.). Am Anfang steht der (historische) Bericht, am Ende die dogmatisch-kultische Tradition.

Es dürfte klar sein, daß dies Ergebnis lediglich durch literarkritische Abstriche erzielt worden ist. Für den Fortgang der Untersuchung notwendig wäre aber die Frage, welches Bedürfnis die Gemeinde zur Abfassung des ältesten (historischen?) Berichtes gedrängt hat. Hier fragen wir BULTMANN vergeblich. Denn er rechnet nicht damit, daß uns Motivierungen jener ältesten Schicht heute noch sichtbar werden könnten. Daher schiebt er die ganze Last der Verfärbung primär historischer Angaben der späteren Gemeindedogmatik zu. Ob etwa auch schon die älteste Schicht mehr dogmatische als historische Tendenzen verfolgte, kann er nicht beantworten. Und doch scheint uns das Nein zum primär historischen Bericht eine notwendige Ausgangserwägung zu sein. Soweit wir wissen, erwartete die älteste Gemeinde ihren Herrn stündlich und täglich. Sie entwickelte daher zunächst kein Interesse am historischen Bericht. Vielleicht müssen wir daraus schließen, daß alle erzählenden Darstellungen einem späteren Bedürfnis und also einer späteren Zeit entstammen.

[1] Die Geschichte der synoptischen Tradition, [2]1931.

[2] In Ergebnis wie Methode ähnlich: J. FINEGAN, Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichten Jesu, 1934, besonders 84 f.

[3] Vgl. im einzelnen die Analysen: 282 ff. 300 f. 303.

Vielleicht gab es aber auch einen Ort, an welchem der historische Rückblick von Anfang an gepflegt wurde, und von dem her das spätere Interesse am Historischen erwachen konnte, das wir dann etwa in der Evangelienschreibung beobachten. Jedenfalls aber dürfte die Annahme eines primär historischen Abrisses über Jesu Leiden und Sterben unwahrscheinlich und nur dann erwägenswert sein, wenn man jenen Ort aufzeigen kann, an welchem der (historische?) Rückblick von Anfang an seinen Sitz hatte.

Bultmanns literarkritischer Ansatz macht sich besonders in den Einzelanalysen geltend, wo wir zwar von Geschlossenheit und Sonderleben einzelner Stücke erfahren, nie aber die Gründe, die das einzelne zusammenführten. Nehmen wir die Analyse der Mahlberichte heraus. Nachdem die Widersprüche trefflich aufgezeigt sind, werden die verschiedenen Traditionsstücke auseinandergelegt (285 f.). Doch statt der Frage, woher nun das kultische Interesse der späteren Zeit komme, erhebt sich sofort die Frage nach der Geschichtlichkeit. Hier fehlt jeder Versuch, die Entfaltung der Tradition verständlich zu machen. Die Kritik der Überlieferung bleibt bei der literarischen und geschichtlichen Frage stehen. Und wir dürfen allerdings von dieser Frage nur die Aufgliederung der Überlieferung auf ihre vermutbaren Bestandteile erwarten, nicht aber Antworten auf unsere Frage nach heutiger Form und Einheitlichkeit des Stoffes.

2. Hier führt die Behandlung des Stoffes durch M. Dibelius[1] weiter. Denn Dibelius fragt formgeschichtlich, woher die Einheit der Tradition stamme, und kann daher Bultmanns zu starke Zersplitterung der Überlieferung kritisieren (180, 1). Bei der Beantwortung der aufgeworfenen Frage geht Dibelius von der Beobachtung aus, daß der Passionsbericht besonders stark mit dem Schriftbeweis arbeitet (187 ff.)[2], während er sich teilweise betont auf Augenzeugen zu berufen scheint (183 ff.): Wir erkennen daran ein starkes Bedürfnis, Geschehnisse bei Jesu Hinrichtung unter Beweis zu stellen. Bejaht man zugleich die Arbeitshypothese „Im Anfang war die Predigt" (Die alttest. Motive, 146), so wird man auch den Sitz der Passionstradition in der Predigt suchen. Wo aber hat die predigende Gemeinde begonnen, die Notwendigkeit von Jesu Leiden unter Beweis zu stellen? Wo anders als in der apologetischen Diskussion! Hier war man genötigt, Jesu Leiden im Zusammenhang zu erzählen, um den Gegner zu überführen. Also entsteht der Passionsbericht aus apologetischem In-

[1] Die Formgeschichte des Evangeliums, [2]1933.

[2] Vgl. Die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Pt.- und des Joh.-Evangeliums, Festschrift W. Baudissin, 1918.

teresse[1], nämlich aus dem Bedürfnis einer predigenden Gemeinde und in der apologetischen Predigt (Formgeschichte, 179).

Dibelius hat seine These in der Arbeit zum Petrus- und Johannes-Evangelium im einzelnen entfaltet und bereits bis zu einem Punkte vorgetrieben, an welchem sie fragwürdig zu werden beginnt. Er beobachtet, wie das Petrusevangelium häufig gegenüber Johannes insofern primär ist, als es dem alttestamentlichen Wortlaut näher steht als Johannes, wo das Berichtete zwar dem Alten Testament entspricht, aber nicht dessen Wortlaut trägt: „Man kann hier (scil. bei der Verspottung) mit Händen greifen, wie nahe das Petrus-Evangelium dem Wortlaut des Alten Testamentes steht, oder vielmehr, wie wir auf Grund allgemeiner Erwägungen wie zahlreicher Beobachtungen nunmehr sagen können: der Predigt, die diesen Wortlaut verwendete und in den Gemeinden lebendig erhielt." „. . . Evident ist jedenfalls, daß Ps.-Petrus am meisten alttestamentlich und also auch am meisten erbaulich und predigtmäßig zu erzählen weiß", weshalb man fragen kann, ob das Markusevangelium die „Historisierung des Motivs" enthält (beides 144). So „ergibt sich der Gesamteindruck, daß der Text des Petrusevangeliums dem Wortlaut des Alten Testaments sehr nahe steht, näher zumeist als die Darstellungen der kanonischen Erzähler" (145). Kann man dies damit erklären, daß die Tradition des Petrusevangeliums alttestamentlich überarbeitet wurde? Dibelius antwortet: kaum; denn dann müßte man annehmen, daß die alttestamentlich gefärbte Predigt zunächst zur Historisierung alttestamentlicher Motive führte, die dann ihrerseits Predigtbelege der betreffenden Stellen des Alten Testamentes angezogen hätten und so zur Überarbeitung der Berichte nach dem Alten Testament führten. Gibt es einen einfacheren Weg? Erst war die Predigt und der Schriftbeweis in dieser, dann die historisierende Erzählung (145 f.)! Also steht das Petrusevangelium dem Ursprung näher als die Synoptiker und Johannes?

Die letzte Frage erhellt schon, wo wir mit unserer Kritik dieser Thesen einsetzen müssen. Die hier gegebene Antwort kehrt doch den Weg der Überlieferungsgeschichte um. Die Frage: Steht das Petrusevangelium dem Anfang näher als die kanonischen Erzähler? ist ganz richtig gestellt, wenn man die Voraussetzungen von Dibelius teilt. Denn wenn der Rückgriff auf das Alte Testament zur Bildung der Passionstradition führte, muß *der* Bericht der sachlich primäre sein, der sich am stärksten auf das Alte Testament beruft. Aber gibt es nicht noch den einfacheren Weg, daß die älteste Gemeinde nicht aus dem Alten Testament heraus ein Leben Jesu erdichtete, sondern an Hand der Ereignisse von Golgatha auf das Alte Testament gewiesen wurde und daher immer stärker von ihm Gebrauch machte? Hat die älteste Gemeinde vor und neben dem Alten Testament die *Ereignisse* betrachtet? Und wo[2]? Hat der alttestamentliche Schriftbeweis viel-

[1] ZNW 1915, 113.

[2] Damit erhebt sich die Frage, ob die These von der Ungeschichtlichkeit aller

leicht einen festen Sitz, der mit dem des Rückblickes auf Jesu Leiden identisch ist?

Wir können die These von M. Dibelius aber auch aus einem anderen Grunde nicht übernehmen. Wir sind von der ausschlaggebenden Rolle der Predigt für den Stoff der Passionstradition nicht überzeugt. Gewiß hat die Predigt in der Urgemeinde eine hervorragende Bedeutung. Sie hat zur Ausbildung verschiedener Redegattungen geführt. Aber erweisen nicht eben die Reden der Acta, daß die Predigt bei der Passionsüberlieferung keinen formgebenden Einfluß hatte, sondern nur anderweitig ausgeprägte Formen übernahm und je nach der Predigt-Situation umgestaltete (Belege unten)? Hat es je in der Predigt das Bedürfnis gegeben, länger als in kleiner und kleinster Erzählungseinheit von Jesus zu berichten, weshalb die Reden der Acta stets nur kurz der Passion Jesu gedenken? Und gerade apologetische Rede verlangt schlagfertige Kürze, wie man dem Stil der Streitgespräche ablauschen kann[1]. Außerdem dürfte für die Zwecke der Missionspredigt ein kurzer Hinweis auf das anderweitig in der Homologie Ausgebreitete genügt haben[2].

Gerade die feste Prägung und die Breite der Passionstradition lassen sich durch den Hinweis auf die urchristliche Predigt nicht erklären. M. Dibelius geht – ganz modern – von der hohen Bedeutung der Predigt aus, ohne sich in jedem Falle des hypothetischen Charakters seiner Ausgangsstellung voll bewußt zu sein. Einen großen Gewinn kann uns freilich seine Arbeit bringen: den Nachweis der Einheitlichkeit der Tradition und den Hinweis darauf, daß man diese Einheitlichkeit nur erklären kann, wenn man ein echtes Bedürfnis der ersten tradierenden Gemeinde in Ansatz bringt. Ein Bedürfnis, wie wir kritisch hinzufügen, das allerdings von größerer Prägkraft als die missionarisch-apologetische Predigt war.

---

alttestamentlich geformten Sätze der Tradition nicht einer strengen Überprüfung bedarf. Ein Beispiel für andere: Die Ansage der Jüngerzerstreuung kommt Lc 22, 31 sachlich dem eucharistischen Worte Did 9, 4 nahe (siehe unten). Mc bietet dies Wort gemäß dem Alten Testament: 14, 27 „Ich schlage den Hirten, und die Schafe *διασκορπισθήσονται*", wobei der Terminus *διασκορπίζεσθαι* wie in Did 9 im Zentrum des Wortes steht. Barn 5, 12 paraphrasiert Sach 13 nur und verwischt den liturgischen Anklang wieder. Wir schließen daraus: Das bestätigende Zitat ist zum Testimonium geworden, dessen primäre Bedeutung vielleicht schon vergessen ist, und das deshalb als Ganzes für die Überlieferung ausgewertet wird. Was ist primär: Zitat oder Liturgie?

[1] Daß legendäre Züge mit ihren inneren Widersprüchen dem apologetischen Bedürfnis entsprängen, bleibt trotz immer neuer Wiederholung unwahrscheinlich. Gerade apologetische Rede verlangt Schlüssigkeit auch im großen.

[2] Weshalb erzählte übrigens die Gemeinde Traditionsstücke, für welche weder ein Augenzeugenbericht noch das Alte Testament als Quelle in Betracht kamen, etwa das Jesus-Bekenntnis? Dibelius hat diese Schwierigkeit selbst empfunden: ZNW 1915, 114 f.

3. Einen dritten Beitrag zur formgeschichtlichen Arbeit an der Passionstradition verdanken wir G. Bertram[1]. „Es soll nachgewiesen werden, daß eine bestimmte psychologische Einstellung der Gläubigen gerade diese Gestaltung der Überlieferung veranlaßt hat. Mit den Augen des Kultteilnehmers haben sie zu ihrem Kultheros emporgeblickt, und dieses Bild des Glaubens haben sie zurückgeschaut in die Geschichte." (5) Entsprechend gilt (47) das Gebet Jesu in Gethsemane für die christliche Gemeinde als „Anlaß eines ergreifenden religiös-kultischen Erlebens". Und worin besteht die kultische Bedeutung des Passionsberichtes? Bertram antwortet: Darin, daß dieser im Gegensatz zum Martyrium die erhabene Gestalt des Kultheros Jesus ins Zentrum rückt.

Bei der Gefangennahme läßt Johannes „allein die erhabene Persönlichkeit Jesu wirken, auf seine Feinde hier in der Szene und wieviel mehr auf die Leser" (53). „Es ist der Kultheros, der uns auch hier und gerade hier vor Augen tritt. – Und in dieser Gestalt mußte Jesus überall in der Passionsgeschichte dargestellt werden, wenn sich dieselbe überhaupt von ähnlichen Märtyrergeschichten unterscheiden sollte. Was Jesus von den Märtyrern unterschied, war seine kultische Stellung. Gerade deshalb ist es den alten Christen nicht immer leicht gefallen, namentlich gegenüber Außenstehenden diesen Unterschied scharf zu formulieren." (54) – Und das Ergebnis: „Es ist ein kultisches Bild . . . Ein paar knappe Tatsachen vom Martyrium Jesu von Nazareth angeschaut im Lichte des Christusglaubens – oder der alttestamentlichen Christologie – und unter dem Eindruck des Christuserlebnisses – oder des Kyrioskultes machen die Kulterzählung von der Kreuzigung Jesu aus." (93)

Wer sich eben dem Eindruck des kultisch verehrten Menschen Jesus („Kultheros") stellt, der schildert dessen „Martyrium" (!!) so wie in der Passionsgeschichte und kommt in Verlegenheit, wenn man ihn nach dem Unterschied des Heiligen von den Heiligen bzw. der Passionsgeschichte zum Martyrium fragt.

Anders als bei Dibelius steht hier nicht mehr das Woher der Form, sondern das Wie der Überlieferung zur Debatte. Eine *kultische Gemeinde* hat an der Überlieferung gearbeitet. Das Ergebnis bleibt allerdings recht schmal, weil Bertrams Ansatzpunkt seiner Methode nicht gerade entgegenkommt. Denn was besagt „kultisch", wenn man den Begriff auf die psychologische Bedeutung beschränkt? Bertram will doch sicher mehr erbringen als nur den Nachweis, daß die Passionsgeschichte – wie schließlich alle neutestamentlichen Traditionen mehr oder weniger deutlich – unter dem gestaltenden Einfluß einer feiernden Gemeinde gestanden hat. So freilich läuft die Arbeit auf eine

[1] Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult, 1922.

Kritik der Überlieferung hinaus, weil das Kultische selbstverständlich als sekundär behandelt wird. Aber ist diese Selbstverständlichkeit nicht bloß eine unbewiesene moderne Voraussetzung, die den Ertrag der Arbeit schmälert? Wir hören von der Schwierigkeit, den Unterschied zwischen Martyrium und Passionsbericht genau zu bestimmen, einer Schwierigkeit, die schon der ältesten Gemeinde Sorgen gemacht haben soll, während doch jene Gemeinde im „Passionsbericht" ein ganz neues Genus ausgebildet hat, das sich mit einem Martyrium nicht eigentlich vergleichen läßt[1]. Daraus folgt: Die älteste Gemeinde ging geradezu vom Unterschied zu irgend einem Martyrium aus, als sie von Jesu Leiden sprach. Erst im Petrusevangelium mögen sich die Grenzen zwischen Bericht und Martyrium verwischen, weil Jesus jetzt immer mehr in der Art eines Kultheros der Gemeinde gegenübersteht, und weil formal die Legende den Rückblick überwuchert. Früher war Jesus nicht angeschaute kultische Persönlichkeit, sondern erlebte eschatologische Wirklichkeit. Man wird dies freilich nicht zu Gesicht bekommen, solange man von der Psychologie des einzelnen ausgeht, nicht aber vom Glauben der feiernden Gemeinde. „Kultus", so werden wir kritisch formulieren, ist ein Geschehen in und an der Gemeinde, verständlich nur dem, der mit dieser und ihren Bedürfnissen rechnet.

Woher stammt die merkwürdige Form „Passionsbericht"? Diese Frage bleibt noch zu beantworten. Die genannten Lösungsversuche lehren uns, schärfer als bisher auf die Bedürfnisse der Gemeinde zu achten, die zugleich hörende und bekennende Gemeinde ist. Kein historisches Interesse, kein Bedürfnis der (apologetischen) Predigt, aber auch nicht das Erleben einer vom Kultheros ergriffenen Schar drängt zur Prägung der Form „Passionsbericht".

II. Formen der Passionstradition

Ehe wir zur Beurteilung der evangelischen Passionstradition übergehen, betrachten wir die z. T. recht alten urchristlichen Hymnen und Predigttraditionen, die von Jesu Leiden sprechen. Sie entsprechen formal oftmals überraschend der ausgebreiteten Passionstradition. Sollte man an ihnen bereits erkennen können, was einen „Passionsbericht" ausmacht, und welche Bedürfnisse die Ausgestaltung der evangelischen Passionstradition wenn nicht hervorgerufen, so doch bestimmt haben? Wir fragen: Welche Situationen und Bedürf-

[1] Vgl. auch Bertram, 94: „. . . Dieses seinem literarischen Charakter, seinem Inhalt, seiner Form nach sonst recht verschiedene Schrifttum."

nisse der Gemeinde haben eigene Formen der Passionstradition hervorgerufen? Welche Grundformen sind zu unterscheiden?

1. Wir beginnen bei jenen Hymnen, die in größerem Rahmen von Jesu Werk berichten und daher die Passion nur streifen: Der Weg des Erlösers beginnt bei seiner Herabkunft zur Erde; und bildet auch sein Tod das Zentrum alles Berichteten, so endet sein Weg doch mit der Überwindung des Todes durch Gottes Eingreifen, nämlich bei der Erhöhung des Gekreuzigten. Wir denken an die Stücke Phil 2, 6–11 1. Pt 3, 18. 22[1] 1. Tim 3, 16[2] und später Ign Trall 9, 1 f. Smyr 1–3 Justin Dial 85 Apol I 31 etc.; vgl. auch OdSal 22. 31. 42 und 41, 11 ff. Ferner wäre an das Lied Hbr 5,5. 7–10[3] zu denken, welches ebenfalls die Themen Menschwerdung – Erhöhung bestimmen. Noch in der Formel[4] Hbr 12, 2 begegnen die gleichen Motive:

> . . . blickend auf den Anfänger und Vollender des Glaubens Jesus,
> der statt der ihm gebotenen Freude das Kreuz auf sich nahm, die Schande mißachtend,
> und zur Rechten des Thrones Gottes Platz nahm.

Formal fällt in den ältesten Belegen dieser Gruppe – denn die späteren haben diesen Zug z. T. nivelliert – besonders auf, daß Jesu Weg von Gottes Höhe bis in den tiefsten Gehorsam führt, ehe Gottes Tat den Gehorsamen zum Messias erhöht. Diese Art, von Jesu Werk zu reden, wird vom späteren Symbol aufgenommen und fortgeführt. Hat sie von Anfang an in einem engeren Verhältnis zum Taufbekenntnis gestanden? Wir machen uns das Recht dieser Frage an Hand zweier Erwägungen deutlich.

Der Täufling wird während der Taufhandlung auf Jesus als sein Urbild nicht nur hingewiesen, sondern auch verpflichtet (vgl. später 1. Tim 6, 12 f., dazu siehe unten). Ist es da seltsam, daß auch am Werke Jesu Gehorsam und Demut hervorgehoben werden, die zur Nachfolge verpflichten[5]? Daher widerstreiten in diesen Hymnen oftmals der Versöhnungs- und der Vorbildgedanke einander, ohne sich doch auszuschließen. In dieser Spannung eben steht der Täufling, versöhnt und gefordert zu sein. So preist er den Herrn, der seine Sünde getilgt und ihn den neuen Weg gewiesen hat. So gewiß Jesu Leiden und Tod im Zentrum seines Werkes stehen, so sicher kann der urchristliche Taufglaube weder von Jesu Gottheit noch von seiner Erhöhung zum Messias absehen. Jesus ist der Christus, also Gott und von Gott!, so ruft der Bekennende (vgl. etwa Joh 20, 31 und dazu Röm 1, 3 f.). Von hier aus ergeben sich ganz

[1] Zur Analyse dieser Hymnen vgl. meine ungedruckte Dissertation: Liturgisches Gut im Epheserbrief, Göttingen 1953.

[2] In der Predigt übernommen: Act 10, 37–43.

[3] Eine Analyse der Stelle in ZNW demnächst.

[4] O. Michel, Hebräerbr.[8], 287. 290 ff.; E. Käsemann, Das wandernde Gottesvolk, 108.

[5] Diese Züge werden noch durch Interpretamente verstärkt, wo diese Lieder als Basis der (Tauf-) Paränese Verwendung finden.

bestimmte Sätze, die den Überlieferungsprozeß ständig beeindrucken werden: Daß Jesus von Anfang an Gott war; daß er sich zu tiefster Menschheit bis hin zu Leiden und Tod erniedrigte und seiner Gottheit entsagte; daß dies dem Willen Gottes angemessen und also Gehorsam war; und daß Gott diesen Gehorsam mit größerer Würde belohnte, als der „Sohn" vordem besaß. Auf diesem letzten liegt der besondere Ton[1], den die Aussagen vom gehorsamen Leiden noch herausheben. Daher kann das Thema „Passion" nur ein Stück, aber nicht das ganze Lied bestimmen.

Hieraus entnehmen wir als erste These: Eine Reihe urchristlicher Lieder und Traditionsstücke, welche zur *Taufhomologie* nähere Beziehungen haben dürften, reden von der *Passion nur neben anderem* (Jesu Gottheit und Erhöhung), wenn auch zentral.

2. Eine weitere Möglichkeit, auf Jesu Leiden und Sterben zu blicken, bietet sich in der *Taufe,* sofern der Täufling in dieser „mit Christus" stirbt und erweckt wird[2]. Wir denken hier an die Siegeslieder, die sich etwa Eph 2, 14–18 und Kol 2, 9–15 aufweisen lassen (vgl. S. 168 Anm. 1).

Eph 2 nennt Christus den „Frieden" der Preisenden, weil er der Welt den Durchbruch zu Gott möglich gemacht, den neuen Raum für ein Leben vor Gott geschaffen und den „Zugang" zum Vater erschlossen hat.

Kol 2 besingt die Gemeinde, daß Christus alle kosmischen Mächte entwaffnet und in gewaltigem Triumphzug herumführt, nachdem er durch das Ablegen seines Fleisches ihr Herr und der Erlöser der Preisenden ward.

Man könnte ferner auf OdSal 31, 8–13 hinweisen. Auch die Reden der Acta enthalten ähnliche Stücke. In ihnen wird variiert, was wir eben fanden:

Act 2, 23 f.: Diesen, der durch den festgelegten Willen und Vorausschau Gottes dahingegeben ist, habt ihr durch Hand von Gesetzlosen anheftend getötet; den hat Gott erweckt, lösend die Fesseln des Todes, wie es auch nicht möglich war, daß er von ihm gehalten wurde.
5, 30 f.: Der Gott unserer Väter erweckte Jesus, an den ihr Hand anlegtet, „hängend ihn ans Holz". Diesen hat Gott als Anfänger und Erlöser erhöht zu seiner Rechten, zu geben Israel Buße und Sündenvergebung.
26, 22 f.: Ich (scil. Paulus) sagte nichts außerhalb dessen, was die Propheten und Moses an künftigen Dingen nannten:
daß leiden werde der Gesalbte,
daß er, Erster (der) Totenauferstehung,
ein Licht werde verkünden
sowohl dem Volk als den Heiden.

[1] In Phil 2, 11 steht daher an dieser Stelle die – vermutlich aus der Taufhomologie entwickelte – Homologie der Mächte.
[2] Vgl. K. H. Schelkle, Die Passion Jesu, 1949, 211 ff.

Jesus stirbt, aber sein Tod wird überwunden und für das neue Volk Vergebung und Seligkeit erwirkt. In all diesen Stücken überrascht dabei, daß Jesu Sterben nicht so sehr als Qual denn als Sieg verstanden wird. Jesus schreitet in den Himmel, durchbricht die von Gott trennenden Schranken und unterwirft die widerstrebenden Mächte. Er tritt – nach Hbr 5–10! – durch den trennenden Vorhang seines Fleisches in das himmlische Heiligtum, um dorthin auch die Seinen zu führen, zu Gott und himmlischem Kult.

Wieder dürfte die Form der Darstellung der Situation entspringen: Der Mensch wird nach urchristlicher Auffassung in der Taufe aus seiner Sünde errettet und „mit Christus" neben Gott gestellt, nachdem er der Sünde gestorben ist. Er erfährt bei diesem Akte Jesu Leiden, Sterben und Erweckung als Voraussetzung der eigenen Erlösung. Was an Jesus grundlegend geschah, als er starb und von Gott erweckt wurde, das wirkt Gott durch seinen Geist in der Taufe am sündig-toten Menschen. Jesus mußte zwar sterben, aber Gott ließ ihn nicht in der Macht des Todes, sondern gab ihm Kraft über alle Mächte der Welt mitsamt dem Tode!, ruft der Täufling, seines eigenen Todes in der Taufe und der eigenen Erweckung durch Gott gewiß. Unwillkürlich setzt er den Ton auf „erweckt" und schildert auch Jesu Leiden und Tod als Durchgangspunkt zur Erhöhung, als Sieg über die angreifenden Mächte oder als Durchbruch durch die von Gott trennenden Gewalten. Jesus ist der Sieger, der den Seinen das neue Leben erschloß, die Heimat öffnete und das neue Volk schuf. Und sofern sein Tod Zentrum aller Aussagen über sein Erlösungswerk ist, muß dieser Tod als Sieg und Triumph über die unterworfenen Widersacher erscheinen.

Wir erhalten als zweite These: Blickt man *bei der Taufe* auf Jesu Werk, so wird die zentrale Leidensaussage von der Überwindung des Todes als des *Sieges Jesu über die Mächte* her gesehen, weil dieser Sieg den Täuflingen die Erlösung von jenen Mächten bringt.

3. Auch in der Katechese redet man von Jesu Leiden, vgl. die kurze Zusammenfassung katechetischen Lehrstoffes[1] 1. Kor 15, 3 ff., welche wir mit dem Aufbau des Taufliedes Eph 2, 14 ff. vergleichen wollen:

1. Kor 15, 3: Denn ich gab es euch unter den ersten Dingen weiter, was ich auch empfing:

(Eph 2: Kreuzesmotiv)	Daß Christus starb für unsere Sünden nach den Schriften;
(Eph 2: Siegesmotiv)	v. 4: und daß er begraben ward, und daß er erweckt ward am dritten Tage nach den Schriften;
(Eph 2, 17: „verkündete")	v. 5: und daß er erschien dem Kephas, danach den Zwölfen.

Sterben Jesu, Erweckung aus dem Grabe und Erscheinung Jesu

[1] Denn dies dürfte die „Formel" nach den Analogien unten sein.

sind die Themen, die der dreigliedrigen[1] Zusammenfassung 1. Kor 15 wie dem Taufhymnus gemeinsam sind. Gegenüber Eph 2 fällt in 1. Kor 15 die hohe Bedeutung der alttestamentlichen Zeugnisse und die Klarheit der Aktfolge innerhalb des Passionsgeschehens auf. Die katechetische Arbeit folgt offenbar dem gleichen Aufriß wie das Tauflied und greift doch stärker auf den Beleg des Alten Testaments zurück[2], wenn sie die einzelnen Ereignisse der Passion betrachtet.

So ergibt sich eine dritte These: Die *katechetische* Arbeit *nimmt* die durch *Taufhymnus* und -bekenntnis geprägte *Form auf* und unterbaut sie durch den Rückweis auf das *Alte Testament.*

Ein Überblick über Barn 5 ff. bestätigt dies. „Nach den Schriften" werden hier alle Einzelheiten der Passion herausgearbeitet, wobei die Themenfolge dem Aufbau von 1. Kor 15 und Eph 2 entspricht. – Nach einem Verweis auf Jes 53 (5, 2) schickt der Verfasser seiner Lehrtradition in 5, 6–10 eine Zusammenfassung voran:

6 f.: Jesus zeigte durch die Propheten an, daß er im Fleisch erscheinen, leiden, auferstehen und ein neues Volk bereiten werde;
8 f.: er tat Zeichen und Wunder und wählte sich die sündenbeladensten Menschen als Apostel aus[3];
10: so konnte seine Botschaft den Menschen ausgerichtet werden, ohne sie zu zerstören oder zu verderben.

Die Lehrtradition selbst ist nicht mehr so klar gegliedert, folgt aber dem gleichen Grundschema: Die Juden haben durch die Kreuzigung Jesu ihre Schuld vollendet. Er aber litt „für uns" und ward nach Erfüllung des väterlichen Willens (6, 1) der feste Eckstein (6, 1 ff.), an dem der Unglaube und mit ihm die Juden zerschellen, welche ihn umringten (6, 6) und seinen Tod betrieben (6, 7), und zugleich der Fels, auf welchem die neue Schöpfung ruht (6, 8 ff.). Auf ihn wartet der Glaube; denn er ist der wiederkehrende Herr (7, 7 ff.), der den Priestern – im Gegensatz zum Volke! – als Schuldbock begegnete und als Richter erscheinen wird (7, 1 ff.). – Kap. 8 zeigt, daß Jesu Opfer der Rettung der Glaubenden dient; auf das Werk der zwölf Apostel wird dabei hingewiesen (8, 3). Hier schließt das Kapitel über die Beschneidung der Ohren direkt an: Die Hörenden verstehen nur dann die Botschaft, wenn Gott ihnen das Herz öffnet (Kap. 9).

Wie in 5, 6–10 folgen die Ausführungen also dem Aufriß:
Tod Jesu – Jesus der neue Eckstein – neugeschaffenes Volk;
die beauftragten Apostel;
die zum Glauben geöffneten Herzen der Hörer.

---

[1] Daß die beiden Motive „begraben" und „erweckt" zusammengehören, wird die Untersuchung weiter unten ergeben.

[2] Vgl. Lc 24, 25–27: Mußte dies nicht der Gesalbte leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen? Und beginnend bei Mose . . . erläuterte er ihnen in allen Schriften das Geschehen um ihn.

[3] In Eph 2, 1. Kor 15 und dem Aufbau Barn 5 ff. und 5, 6–10 urspr. steht die Verkündigung *hinter* der Erweckung Jesu. Jetzt ist sie ins Leben Jesu gerückt!

In der Predigt Act 13, 27–31 ist diese Form aufgenommen worden, nicht ohne dem Gedanken von 1. Kor 15, 3 ff. recht nahe zu kommen:

> Denn die in Jerusalem wohnen und ihre Herren haben diesen und die allsabbatlich verlesenen Schriften nicht verstanden, ihn verurteilt und sie erfüllt, und – da sie keine Todesursache fanden – Pilatus gebeten, ihn zu töten. Als sie aber alles über ihn Geschriebene erfüllt hatten, nahmen sie ihn vom Holz und legten ihn ins Grabmal; Gott aber erweckte ihn von (den) Toten. Welcher erschienen ist viele Tage lang denen, die mit ihm von Galiläa nach Jerusalem hinaufgingen, welche seine Zeugen vor dem Volke sind.

4. Neben Taufbekenntnis,-hymnus und katechetischer Bearbeitung der Homologie, welche alle mit der Taufe eng verbunden sind, steht eine völlig anders konzipierte Form der Passionstradition. In ihr liegt Ton und Nachdruck nicht auf der Überwindung des Todes, wie dies in den besprochenen Texten durchweg zu beobachten war. Hier wird vielmehr *das Leiden* und nur dies betrachtet: *Daß* der Gerechte litt, *wie* er gemartert wurde, und daß dies dennoch dem Willen Gottes entsprach. Gewiß, auch hier kann von einer Leugnung der Erhöhung keine Rede sein, die Auferweckung wird am Schluß und bisweilen auch mitten im Bericht vorausgesetzt bzw. ausdrücklich genannt. Aber das Interesse haftet doch an jenem anderen.

Als ersten Beleg für diese Form nenne ich das Stück Act 4, 24 ff. Es dürfte eine fester geprägte Einheit bilden[1], die Lc vor das situationsbedingte[2] Gebet 4, 29 f. gestellt hat, vermutlich um dessen Altertümlichkeit zu erhöhen und ihm durch die Tradition Gewicht zu verleihen. Eine traditionell-jüdische Gottesanrede eröffnet das ältere Stück, das sich stark an das Alte Testament anlehnt: Gottes Wille, daraus erkenntlich, bestimmt Jesu Leiden.

Der sachlichen Gliederung entspricht der Aufbau: der Anrede und Prädizierung Gottes (Doppelzeile) folgen in je vier Doppelgliedern:

I. die alttestamentliche Weissagung durch Gottes „Knecht“ David, und
II. deren Erfüllung („denn“) an Gottes „heiligem Knecht“ Jesus:

24b: Herr,
der du schufst den Himmel und die Erde
und das Meer und alles das in ihnen,
25: der du durch (den) Mund[3] unseres Vaters,
(d. i.) Davids, deines Knechtes, sprachst:
„Weshalb toben Heiden
und Völker sinnen Leeres?

---

[1] Vgl. M. Dibelius, Herodes und Pilatus, ZNW 1915, 123 ff. Dort weitere Gründe.

[2] M. Dibelius, aaO. Es wird mit „Was das Jetzige betrifft, Herr, . . .“ völlig neu eingeleitet.

[3] Ist „heiliger Geist“ als Glosse des Lukas anzusprechen und aus dem Text der vermuteten Vorlage zu entfernen?

26: Zusammen kamen die Könige der Erde,
und die Herrscher kamen zusammen überein
wider den Herrn
und wider seinen Gesalbten."
27: Denn zusammen kamen in Wahrheit
in dieser Stadt[1]
über deinen heiligen Knecht,
(d. i.) Jesus, den du salbtest,
Herodes und Pontius Pilatus
mit Heiden und Völkern Israels,
28: zu tun, was deine Hand
und dein Wille vorhersah zu geschehen.

Innerhalb der zwei Hauptteile entsprechen sich: „Knecht" v. 25a/27b; David-Jesus; „Heiden und Völker" v. 25b/27c; „kamen zusammen" v. 26a/27a; „Gesalbter" – „den du salbtest" v. 26b/27b. Mit v. 28 wird auf Teil I und damit abrundend auf den Anfang zurückgegriffen („deine Hand und dein Wille"), ein Hinweis auf Gott (vgl. Phil 2, 11 Eph 2, 18 u. a.).

Zur Gliederung: Das Gottesprädikat folgt einem Anruf und ist wie üblich zweigeteilt abgedruckt. – In v. 25a wie 27b werden die Zeilen erst klar, wenn man den Namen jeweils etwas von „Knecht" abhebt (siehe oben): Zweimal handelt es sich um Gottes „Knecht", freilich da um das Urbild und dort um den Messias. – Die Zeilen der v. 25 f. sind im übrigen nach dem Parallelismus membrorum gebaut und danach zu brechen (auch im Schlußglied). Ähnlich trennen wir die Zeilen 27c und 28 in zwei parallele Glieder. – Nur v. 27a bleibt unsicher in der Gliederung, falls hier nicht, wie vorgeschlagen, an eine redaktionelle Bearbeitung der Vorlage durch Lc zu denken ist.

Beachte die – jedenfalls nicht dem Augenblick entstammende – starke Durchbildung des Gebetes in Form, Aufbau und Typologie und die tiefgreifende sachliche Angleichung der Passion Jesu an das genannte Zitat. Könige und Völker sind wider den wahren eschatologischen König Davids zuhauf gekommen, und führten doch nur Gottes vorausgesagten Willen aus.

Die Untersuchung der Motive läßt uns den Sitz dieses Gebetes vermuten: Die Anrede Gottes als *δεσπότης* kennen wir aus den Gemeindegebeten des 1. Clem, die zur Mahlfeier engere Beziehung haben werden. Das Schöpferprädikat vergleiche man mit Did 10, 3: Eben beim Mahle wird man Gottes als des Gebers aller Gaben ansichtig. Die David-Christus-Typologie, zudem mit dem Begriff „Knecht" aufs engste ver-

[1] Diese Zeile befremdet im heutigen Text aus mehreren Gründen: a) Das seltsame „diese" fällt auf, weil es neben den andeutenden, typologischen Aussagen des v. 27 die einzige bewußt konkrete Angabe enthält. b) Wäre das Gebet, wie Act 4 angeben, in Jerusalem konzipiert, so wäre der heutige Text tragbar. Doch warum wurde dann überhaupt von der „Stadt" geredet? Die primäre Schicht der Passionstradition kennt dergleichen nicht. Hat Lc seine Vorlage an die Act 4 dargestellte Situation angeglichen? c) Außer der Zeilenführung verlangt besonders der Inhalt der Vorlage die Nennung „Jerusalems": Die Stadt Davids ist Erfüllungsort der Verheißung. Als Text der Vorlage könnte man daher etwa vermuten: „in deiner Stadt Jerusalem".

bunden, begegnet ebenfalls in den eucharistischen Gebeten der Didache (9, 2). Did 10, 2 wird im Zentrum der eucharistischen Handlung vom „heiligen Vater" geredet (hier ist wohl auch an Joh 17, 11 zu denken), vgl. die Stelle aus den ThomAct unten; ähnlich dürfte die Formel „der heilige Knecht Jesus" von Act 4 zu beurteilen sein. Die aus Ps 2 verwendeten Motive und Begriffe kehren in den (eucharistisch gefärbten) Gebeten der Apc wieder, und nur hier in ähnlicher Dichte (vgl. etwa 11, 15. 17 f.). Verdankt dies Gebet der (eucharistischen) „Anamnese" seine Entstehung?

Wir führen als Analogie das Lied ThomAct 158 p. 268 f. Lipsius-Bonnet an, wo die eucharistische Situation zu einer fast mystischen Ausbreitung der Leiden Jesu gedrängt hat:

Da sie (scil. von der Taufe) heraufkamen, nahm er Brot und Kelch, segnete und sprach:

(I) Deinen heiligen Leib, für uns gekreuzigt, essen wir,
und dein Blut, für uns ausgegossen zum Heil, trinken wir;
es werde uns nun dein Leib Heil
und dein Blut zur Sündenvergebung.

(II) Für die Galle, die du trankst unseretwegen,
werde weggenommen von uns die Galle des Teufels!
Für den Essig, den du trankst für uns,
werde gekräftigt unsere Schwachheit!

(III) Für die Bespeiung, die du empfingst unseretwillen,
mögen wir empfangen Tau deiner Güte,
und in dem Stab, mit welchem sie dich schlugen unseretwegen,
mögen wir empfangen das vollendete Haus!

(IV) Daß du aber nahmst einen dornigen Kranz unseretwillen,
einen unverwelklichen Kranz laßt uns umwinden, die ihn liebten!
Für das Leinen, in das du gewickelt wardst,
laßt auch uns umgürtet werden mit seiner unbesiegten Kraft!

(V) Für das neue Grab und Grabstätte
Erneuerung der Seele laßt uns empfangen und des Leibes;
daß du aber auferstandest und auflebtest,
auflebend laßt uns leben und stehen vor dir in gerechtem Gericht

Und brechend die Eucharistie gab er dem Vazan und Tertia . . .

In fünf klar voneinander abgehobenen Strophen[1] wird die bekannte Passionsüberlieferung vorgetragen. Am Schluß wird auf die Erweckung hingewiesen; beachte dabei den Hinweis auf die Wiederkehr: So redet die Mahlgemeinde (vgl. 1. Kor 11!).

Blickt man beim Brotbrechen auf Jesu Leiden zurück, um in der „Anamnese" sich des Todes Jesu zu erinnern (1. Kor 11), so müssen das „für uns" und die Leiden Jesu in den Vordergrund rücken, weil sie die Vergebung und die empfangenen Gaben, Leben und Heil, begründen. Die Situation drängt auf eine erinnernde Betrachtung von Leiden und Opfertod des Herrn.

[1] I. Die Elemente; II. Galle und Essig; III. Marter Jesu; IV. Gegenstände bei Jesu Tod; V. Grablegung und Erweckung (zur Verbindung der Motive siehe unten).

Wir vergleichen 1. Pt 2, 21–24[1]:

Christus litt für uns,
der Sünde nicht tat,
noch wurde List in seinem Munde gefunden,
der unsere Sünde selbst hinauftrug
an seinem Leibe an das Holz,
damit wir, den Sünden abgestorben,
der Gerechtigkeit leben.

Auch die Wendung 2. Kor 5, 21 könnte hierher gehören:

Den, der keine Sünde kannte,
hat er für uns zur Sünde gemacht,
damit wir würden Gerechtigkeit Gottes in ihm.

Aus den Reden der Act nenne ich 3, 13–15:

Der Gott Abrahams und Isaaks und Jakobs, der Gott unserer Väter, verherrlichte seinen Knecht Jesus, den ihr zwar dahingabt und verleugnetet vor Pilatus, als jener Urteil sprach, ihn zu lösen; ihr habt ja den Heiligen und Gerechten verleugnet und gefordert, daß euch ein Mörder gelassen werde; den Anfänger des Lebens aber tötetet ihr, den Gott erweckte von Toten, dessen wir Zeugen sind.

Fassen wir nun den letzten Absatz zur vierten These zusammen: Die Notwendigkeit, während der *Mahlfeier auf Jesu Leiden zurückzublicken,* hat zur Ausbildung der „Anamnese" geführt, einer Gestalt der Passionstradition, welche das *Leiden* Jesu so *ausschließlich* betont, daß die Erhöhungsaussagen fast völlig zurücktreten oder auf einen Hinweis auf den Richter und das gerechte Leben der Christen beschränkt werden.

Wenn im Urchristentum von Jesu Passion geredet wird, denkt man gewöhnlich an den Kreuzestod *und* die Erweckung. Nur die Betonung wechselt nach der jeweiligen Situation des Redenden. In der Taufe preist man Jesu Sterben als den grundlegenden Sieg über die fremden Mächte, welche den Täufling von Gott abhalten; Gleiches geschieht in Taufbekenntnis und Katechese. Der Ton liegt auf der Erweckung Jesu als der Überwindung des Todes. Anders in der Eucharistie. Da erinnert man sich dessen, was auf Golgatha geschah, und so tritt neben der Betonung der Leiden Jesu ein erstes historisches Interesse an Jesu Leben hervor. Wir können also letztlich zwei Urformen der Passionsüberlieferung unterscheiden: die der Taufe und die Anamnese. Aber mag dort der Sieg und hier das Leiden Jesu betont sein, beide Formen schließen sich so wenig gegenseitig aus, daß sie gelegentlich auf Züge der anderen Form zurückgreifen können.

[1] Vgl. R. Bultmann, Bekenntnis- und Liedfragmente im 1. Pt, 12 ff.; Abweichungen in der Auffassung begründet in meiner oben genannten Arbeit zum Epheserbrief.

Von hier aus ermöglicht sich ein erster Blick auf die evangelischen Passionsüberlieferungen. Sie beginnen mit dem Todesplan der Juden (so auch Act 13, 27 Barn 6, 1 ff. etc.) und berichten von Jesu letzter Nacht, seiner Kreuzigung, seiner Grablegung und Erweckung, vgl. die drei Leidensvorhersagen. Das ist die bekannte Form der rückschauenden Darstellung des Geschehens. Aus unserer Untersuchung ergeben sich dann zwei Fragen:

1. Sollte der Aufbau der evangelischen Passionsberichte der *eucharistischen Form* der Passionstradition verwandt sein und daher im Zusammenhang mit der Anamnese erklärt werden müssen?
2. Werden auch hier *Hinweise auf die Erweckung* Jesu sowohl innerhalb des Berichtes wie besonders an dessen Schluß erwartet werden dürfen?

III. Das eucharistische Element im evangelischen Passionsbericht

Die Passionsgeschichte läuft einer eucharistischen Anamnese insofern parallel, als sie wie diese auf Jesu Leiden erinnernd zurückschaut. Auffällig bleibt allerdings die merkwürdige Breite der Darstellung. Tatsächlich setzt jedoch der Vergleich mit dem eucharistischen Mahl einer Reihe einzelner Züge im evangelischen Passionsbericht ein neues Licht auf.

1. Das gilt besonders von der Nacht, in der Jesus verraten ward.

a) *Der Mahlbericht.* Man kann die Zurüstungsperikope als Zusatz beurteilen[1], immer noch bleiben die eucharistischen Farben in Mc 14, 17 ff. unzweideutig. Und selbst wer die Einsetzungsworte als Ausgestaltung eines einfacheren Berichtes erkennt[2], wird nicht behaupten dürfen, daß jener primäre Bericht der eucharistischen Züge ermangelte[3]. Schon die Abendzeit (Mc 14, 17) ist auffällig. „Der ißt mit mir" und „der eintaucht mit mir in die Schüssel" vergleiche man mit dem Doppelglied „Wer immer ißt das Brot oder trinkt den Kelch des Herrn . . ." 1. Kor 11, 27[4]. Der Drohung Mc 14, 21 ist das Wort Did 10, 6 (1. Kor 16, 22) analog[5]. „Gewächs des Weinstocks" 14, 25

[1] R. Bultmann, 284: Das Stück könnte sekundär und zu einer Erzählung von Jesu Passamahl hinzukomponiert worden sein.

[2] R. Bultmann, 285 f.; E. Lohmeyer, Markus, 302: „Die Erzählung ist . . . einzeln überliefert worden".

[3] So allerdings R. Bultmann, 285.

[4] Daher verschiebt man bald sachlich, Joh 13, 27: „Und nach dem Bissen fuhr in jenen der Satan".

[5] Bei Lukas wird der Verrat erst am Schluß des Mahles verkündet, wo der Drohspruch in der Eucharistie seinen Haftpunkt hat, vgl. Did 10, 6. Die Form gleicht an das eucharistische Wort an („Kelch"!).

vgl. mit Did 9, 2: „Wir danken dir . . . für den heiligen Weinstock Davids . . .“ An dieser Stelle hat auch die eschatologische Ausrichtung des Mahles (Mc 14, 25: „bis zu jenem Tage . . . im Reiche Gottes“) eine genaue Entsprechung (Did 9, 4: führe deine Gemeinde „in dein Reich“; 10, 5: sammle sie „in dein Reich, das du ihr bereitet hast“; vgl. Joh 17![1]). Das Singen beim Aufbruch (Mc 14, 26) sollte man neben die Hymnen in Did 10 stellen: man schließt das Mahl mit Gesang. So weisen mehrere Anklänge darauf hin, daß der Bericht über das letzte Mahl Jesu auch abgesehen von den Einsetzungsworten durch eine Abendmahlsgemeinde gestaltet worden ist. Denn bei der Erklärung all dieser Züge sollte man methodisch erst die urchristlichen Feiern heranziehen, ehe man auf spätjüdische oder religionsgeschichtliche Vorbilder verweist, die der erzählenden Gemeinde ferner stehen als ihre eigenen Mahlfeiern. – Auch Lc 22, 15 ff. enthält eucharistische Färbung. „Kelch“ und „segnete“ stehen auch in Did 9, 2 dicht nebeneinander. Betont sei besonders der Aufbau, weil er dem der Feier Did 9 entspricht (Kelch, Brotverteilung, dann die Mahlworte[2]).

b) *Die Vorhersage der Zerstreuung.* Jesus verkündet Petrus und den Jüngern vorher, daß sie sich auf dem Ölberge zerstreuen werden:

> Mc 14, 27: Und Jesus sagte ihnen: Ihr werdet euch alle ärgern, denn geschrieben steht: Ich schlage den Hirten, und die Schafe werden sich zerstreuen (*διασκορπισθήσονται*).

Lc bietet das Wort ohne alttestamentliches Gewand, 22, 31:

> Siehe, der Satan begehrte, euch zu sichten wie das Getreide . . .

Man vergleiche damit, was Did 9, 4 während des Mahles erbeten wird:

> Wie dieses Gebrochene auf den Bergen zerstreut war (*διασκορπισθέντος*) und zusammengeführt eins wurde, so führe zusammen deine Kirche von den Enden der Erde in dein Reich!

Auf dem Ölberg wird die Jüngerschar zerstreut (*διασκορπίζεσθαι*). Sollte diese Aussage ohne das Wissen um eine Sammlungsbitte der Mahlgemeinde analog Did 9, 4 formuliert worden sein? Wird hier nicht angedeutet, daß Fremdlingschaft und Zerstreuung der Gemeinde durch Gethsemane vorgebildet ist? Man beachte, wie die alttestamentliche Formulierung das für die Gemeinde entscheidende Wort heraushebt.

c) Auch die *Gethsemane*perikope selber kann aus solchem Zusammenhang heraus verstanden werden. Denn das Wort Jesu an die schlafenden Jünger (Mc 14, 38 „Wachet und betet . . .“) bildet Höhe-

[1] Vgl. noch Lc 22, 30: „daß ihr eßt und trinkt an meinem Tische in meinem Reiche und sitzen werdet auf Thronen, richtend die 12 Stämme Israels“.

[2] Eine Besprechung dieser Feier verbietet sich hier leider.

punkt und Abschluß der ersten Szene. Man vgl. dazu die Mahnungen zur Wachsamkeit und zu häufigem Besuch der Gemeindefeier, etwa Did 16, 1 f.:

> Wacht für euer Leben!... Häufig aber kommt zusammen[1] und sucht, was euren Seelen nützt; denn was nützt euch die ganze Zeit eures Glaubens, wenn ihr nicht in dem letzten καιρός vollendet seid?

Die Jünger haben damals in der entscheidenden „Stunde"[2] nicht gewacht. Wehe dem, der die letzte Entscheidungsstunde verpaßt! – Judas verrät den Herrn mit einem Kuß, vgl. den Bruderkuß[3] zu Anfang (Justin Apol I 65) und Schluß (etwa 1. Kor 16) der Mahlfeier: Judas' Kuß ist für die Jünger unauffällig genug, da sie eben das Mahl beendet haben.

2. *Der Prozeß Jesu.* Die weiteren Teile der Tradition sind weniger von eucharistischer Sprache gefärbt. Doch beginnt die Verhandlung vor Pilatus mit dem Stichwort παρέδωκαν (Mc 15, 1), vgl. 1. Kor 11, 23 („in der Nacht, da Jesus überliefert ward"). Anschließend wird Jesus verhört, ob er der „König der Juden" sei, vgl. das Gebet Act 4, wo Jesus in der Tat als der eschatologische David und Herr gezeichnet wird (auch Did 9, 3). Als Jesus gegen die Kläger stumm bleibt (vgl. 1. Pt 2, 23), so daß der Statthalter schon in Verwunderung gerät (das Motiv des Freispruchs des Gerechten?), da erhebt sich der Sturm des Volkes, welches den Aufständigen und Mörder dem Friedefürsten und Gerechten vorzieht. Man kann hinter diesen Aussagen die eucharistische Tendenz kaum verkennen, vom Gerechten zu reden, der paradoxerweise alle Schuld trägt (vgl. 2. Kor 5, 21). Die Seitenreferenten haben diesen Zug noch verstärkt, wenn sie eine direkte Behauptung in den Mund des Pilatus legen, Jesus sei unschuldig. Fast juridisch ist der Szenenschluß bei Mt 27, 24 f.:

> (Pilatus) Unschuldig bin ich von diesem Blut.
> (die Juden) Sein Blut über uns und über unsere Kinder!

Man denkt noch einmal an die Formel 1. Kor 11, 27, daß man „schuldig am Blute des Herrn" werden könne.

Weniger in der Kreuzigungsszene als im *Bericht von der Nacht,* in welcher Jesus verraten ward, begegnen Wendungen eucharistischer Färbung.

---

[1] Vgl. noch Joh 11, 51 f.: „Jesus werde sterben fürs Volk, und nicht für das Volk allein, sondern daß er auch die Kinder Gottes, die zerstreut sind (τὰ διεσκορπισμένα), sammle (συναγάγῃ εἰς ἕν)"; 16, 32: „... ihr werdet zerstreut (σκορπισθῆτε) werden jeder in das Eigene ...".

[2] „Die Stunde": Mc 14, 35 Lc 22, 14 Joh 13, 1 12, 27 etc.; καιρός: Mt 26, 18. Zur Sache vgl. K. H. Schelkle, aaO, 75 ff.

[3] Belege bei R. Asting, Die Heiligkeit im Urchristentum, 1930, 148.

3. Noch im sekundären Stadium der Überlieferungsgeschichte beobachten wir eucharistische Züge, wieder nur im Bericht von der letzten Nacht bzw. in dem vom Prozeß Jesu.

a) Relativ spät wird der Bericht über die entscheidende Nacht durch eine Salbungslegende eröffnet: Markus, dann Matthäus und Joh 12, 3–8 haben, unter Verwendung eines traditionellen Motivs (vgl. Lc 7, 36–38)[1], die Todessalbung Jesu berichtet (Mc 14, 3–9 par)[2]. Damit wird der Passionsbericht in Richtung auf eine Erzählung von der Einsetzung des Königs[3] Israels (vgl. Act 4) weitergestaltet.

Noch bei Markus ist der Bericht ohne das Stück geschlossen: v. 10 schließt glatt an v. 2 an (R. Bultmann, 283). Aber auch eine sachliche Erwägung macht es schwer denkbar, daß das Stück von Anfang an die heutige Stellung inne hatte: Der Bericht vom leeren Grab wird nur dann verständlich, wenn die Salbung Jesu durch den raschen Einbruch der Sabbatnacht verhindert wurde, also im primären Bericht keine Salbung stattfand. Was 16, 1 ff. offen läßt, füllt später Mc 14, 3 ff. aus: Jesus war schon vor dem Leiden (als König und zum Tode) gesalbt.

Das Stück Mc 14, 3 ff. ist in seiner Letztgestalt deutlich ad hoc komponiert und gehört seitdem zur Passionstradition (Matthäus, Johannes). Die v. 8 f. lassen sich jetzt vom Ganzen kaum abheben, bilden vielmehr dessen Höhepunkt. In ihnen erinnert die Form „zu ihrem Gedächtnis" an 1. Kor 11, 24: „zu meinem Gedächtnis". „Leib" kehrt nur im Abendmahl (v. 22) und bei der Kreuzabnahme (15, 43) wieder: der Leichnam Jesu. Wo von Jesu Leichnam die Rede ist, da wird man auch jener Frau gedenken[4].

b) Auch in der Verhörszene scheinen die eucharistischen Züge gesteigert zu sein: Das Bekenntnis Jesu wird bei Mc (14, 62) um die Aussage von Jesu Wiederkehr erweitert, vgl. 1. Kor 11, 26 „bis daß er kommt", Apc 22, 17. 20 und Did 10, 6. Die Form „schuldig zu sein des Todes" (v. 64) könnte an 1. Kor 11, 27 erinnern: „Der wird schuldig sein an Leib und ...". Vgl. schon oben. Steht im Hintergrund der Darstellung weiterhin die eucharistische Tendenz, das Leiden des Unschuldigen und Gerechten herauszuarbeiten: Jesus trägt Schuld, Fluch und Urteil für die, die an ihm schuldig werden? Dieser Tendenz entstammen jedenfalls Stücke wie Lc 23, 6–16 (Herodes-Verhör) und Mt 27, 19 (des Pilatus Weib), soweit durch sie Jesu Gerechtigkeit

[1] Zur Bestimmung der Tradition: R. Bultmann, 19 f. 283.

[2] Zur Sache: L. v. Sybel, Die Salbungen, ZNW 1924, 184 ff.

[3] Von daher dann auch der hohe Wert der Salbe, den der Einwand v. 5 nur gebührend hervortreten lassen soll.

[4] Waren Passamahl und Armenfürsorge schon im Spätjudentum verkoppelt (so J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu², 29), könnte man ferner fragen, ob v. 7 an eine anerkannte Pflicht der Mahlgemeinde (Did 13) anknüpft.

unterstrichen werden soll. Bei der Frage der Herkunft vgl. zu Lc 23 das Gebet Act 4[1].

IV. Der Bericht von der letzten Nacht Jesu

Letztes Mahl und Prozeß Jesu werden z. T. in Wendungen der eucharistischen Sprache erzählt, und dies noch in einer Zeit, in welcher das historisch-legendare Interesse erwacht ist. Vermutlich ist die Beziehung zwischen dem Bericht von der letzten Nacht Jesu und der urchristlichen Eucharistie recht eng. Nun will ja die Anamnese nach 1. Kor 11, 23 ff. nur ein verkürzter Bericht von der letzten Nacht Jesu sein, in welcher durch den Verrat die Entscheidung über ihn fiel:

> Der Herr Jesus nahm in der Nacht, da er verraten ward, Brot und segnete . . . So auch den Kelch nach dem Essen . . . Denn sooft ihr eßt dies Brot und den Kelch trinkt, werdet ihr den Tod des Herrn verkünden, bis daß er kommt.

1. Tatsächlich faßt diese Formel zusammen, was wir im evangelischen Passionsbericht bis zum Hahnenschrei erzählt bekommen:

a) Fast mit den gleichen Worten wie 1. Kor 11 beginnt die primäre Tradition der evangelischen Passionsüberlieferung: „Und da sie lagen und aßen, sprach Jesus: . . ." (Mc 14, 18). Hier wird zum ersten Male innerhalb dieser Tradition das Subjekt „Jesus" genannt, während alle vorangehenden Stücke sekundär sein dürften (dazu noch unten). Noch das Sondergut des Lukas setzt eben an dieser Stelle und erst hier ein, wie eine Analyse der Anfangsstücke zeigen würde[2].

b) „In der Nacht, da er verraten ward", beginnt die Anamnese 1. Kor 11. Innerhalb der evangelischen Passionstradition bildet der Bericht von der letzten Nacht Jesu eine abgeschlossene Einheit, welche nicht vom Mahl, sondern vom Geschehen zwischen Mahlbeginn und Hahnenschrei erzählen will. Alle *Verklammerungen* – und nur in diesem Teil der Überlieferung gibt es solche – betreffen die Zeit bis zum Ende der Nacht:

> Jesus nennt den Verräter und wird in gleicher Nacht verraten;
> Jesus sagt den Jüngern die Zerstreuung voraus (v. 27), vgl. v. 32 ff.: Alle fliehen, noch in gleicher Nacht;
> Petrus hört von seiner Verleugnung und leugnet noch in gleicher Nacht;
> Jesus sagt von sich selbst voraus (v. 41), er werde „in die Hände der Sünder . . . übergeben" werden, und wird noch in gleicher Nacht den Häschern verraten (43 ff.).

Das ist um so bedeutsamer, als in diesem Teile der Tradition primär *nichts* auf das Geschehen des folgenden Tages vorausweist. Nicht

[1] M. Dibelius, ZNW 1915, 125 f.

[2] Die fast sklavische Benutzung der markinischen Zurüstungsperikope betont etwa R. Bultmann, 302.

einmal die weissagenden Worte über Jesus selbst widersprechen dem. Die Erzählung von der entscheidenden Nacht ist erzählungstechnisch eine in sich abgeschlossene und abgerundete Einheit, die mit dem Hahnenschrei am Morgen endet. Vgl. noch im einzelnen:

1. Mc 14, 30 lautet: „Du wirst mich *heute, in dieser Nacht,* dreimal verleugnen, ehe der Hahn kräht" (Lc 22, 34 ohne „in dieser Nacht"). Die Voraussage bleibt auf das Geschehen der *Nacht* beschränkt, weswegen der Bericht das umfassendere „Heute" (= bis zum nächsten Abend) einschränkt.

2. Jesus sieht nur auf sein „Überliefertwerden" voraus, nicht auf Tod oder Erweckung, also das Geschehen jenseits der Nacht, obgleich von der Wiederkunft des Erhöhten geredet werden kann (14, 25!).

3. Nur die Versicherung Petri, Jesus treu zu bleiben, selbst wenn er mit ihm sterben müsse (14, 31), rechnet mit Jesu Tod. Doch bezeugt Lukas das Wort nicht: Ist es ein verstärkender Zusatz späterer Hand?

c) Mit „da er verraten ward" nennt 1. Kor 11 das entscheidende Geschehen der letzten Nacht, den Verrat des Judas. Er steht im Mittelpunkt des primären Mahlberichtes und der Gethsemaneperikope, ist also *das* Thema dieses Teiles der Passionstradition.

d) „Bis daß er kommt" schließt die Anamnese. Ganz analog weist Mc 14, 25 innerhalb des Mahlberichtes auf die eschatologische Situation: Die Mahlgemeinde blickt voraus auf das eschatologische Mahl.

Innerhalb der evangelischen Passionsüberlieferung scheint der Bericht über die Geschehnisse der entscheidenden Nacht eine eigene Einheit mit eucharistischer Prägung zu sein. Darf man von einer breiten Anamnese über die „Nacht" sprechen, „in welcher er verraten ward"?

2. Der seltsamste Zug im Bericht von der letzten Nacht dürfte das Abbrechen der Erzählung beim Hahnenschrei sein. Petrus geht weinend von dannen. Die Voraussagen Jesu sind erfüllt. Der Tag des Todes Jesu bricht an. Warum aber weist der primäre Bericht mit keinem Worte auf diesen Tod Jesu hin und begnügt sich mit der Andeutung Mc 14, 25? Hat es jemals eine Anamnese gegeben, welche den Tod Jesu nur insofern betrachtete, als er aus der letzten Nacht mit Notwendigkeit folgt? Hat es eine Agape gegeben, die beim Hahnenschrei abgebrochen wurde?

Eine Anamnese dieser Art hat es allerdings noch zur Zeit der Epistula Apostolorum gegeben, nämlich als Gedächtnisfeier des letzten Mahles Jesu zum Jahrestag des Berichteten: 15 (26) p. 13 f. Duensing:

> Und ihr begeht also das Gedächtnis meines Todes, d. h. das Pascha; . . . Er (scil. ein Gefangener) wird sehr betrübt und traurig sein, weil, während ihr das Pascha feiert, er, der in Gewahrsam ist, es nicht mit euch gefeiert hat. . . . Er wird herauskommen und kommen zu euch,

um mit euch zu *wachen* und zu ruhen. Und wenn ihr *beim Hahnenschrei* meine *Agape* und mein *Gedächtnis* vollendet, so wird man ihn wiederum nehmen . . .

Dieser Bericht[1] handelt von dem Leiden eines Gemeindegliedes, während die Gemeinde das „Pascha" des Herrn begeht, d. h. jedoch, eine Nacht bis zum Morgen wacht und des Herrn gedenkt, alles im Rahmen einer Agape. Das Stück wird übrigens nicht mehr zum ältesten Typ der Feier gehören, da diese bereits „Pascha" heißt (dazu vgl. unten).

V. Kreuz und Grab

Wer die Beobachtung gemacht hat, daß der Bericht von der letzten Nacht Jesu eigenständig ist, wird alsbald bemerken, daß sich der übrige Stoff der evangelischen Passionsüberlieferung in zwei primäre Erzählungszusammenhänge zerlegen läßt: In den Bericht vom Kreuzesgeschehen und die Grablegenden.

1. a) Dem sekundären (siehe unten) Vers Mc 15, 1 folgt die relativ geschlossene Erzählung vom Karfreitagsgeschehen, 15, 2–41, deren Rundung noch erkennbar ist:

1. Jesus wird gleich zu Beginn gefragt, ob er der Juden König sei (15, 2), um dann als solcher hingerichtet zu werden (v. 26).
2. Bei der Gegenüberstellung von Mörder und Gerechtem (v. 6 ff.) wird der Mörder freigebeten und die Kreuzigung des Gerechten gefordert. Vgl. am Schluß die Hinrichtung des Gerechten zwischen Verbrechern (v. 27).
3. Jesus bekennt sich nach der Stelle 1. Tim 6, 12 f. als Messias und wird dann (Mc 15, 31 f.) als solcher am Kreuze verspottet.

Mit den starken Verklammerungen im Bericht von der letzten Nacht lassen sich diese Klammern freilich nicht vergleichen.

b) Wie der Bericht von der letzten Nacht Jesu beginnen die Grabeserzählungen mit einer Zeitangabe: „Und da es schon Abend war, kam Joseph . . ., weil Rüsttag, d. i. Vorsabbat, war . . ." (Mc 15, 42). Diese Notiz ist von der nachfolgenden nicht wohl zu trennen[2]: „Und sehr früh, am Ersten der Woche, da die Sonne aufging . . ." (16, 2). Die zeitlichen Angaben enthalten auch den Grund für den vermutungsweisen Ablauf der Geschehnisse. Noch schnell wird Jesus vom Kreuz genommen, um eine Schändung des Sabbats durch einen

[1] Die koptische Textform variiert etwas: Und ihr gedenkt meines Todes. Wenn nun das Pascha stattfinden wird, . . . Er wird (sein) in Trauer und Sorge, daß ihr Pascha feiert, . . . daß er nicht das Pascha (mit) euch feierte. . . . Er wird eine Nacht des Wachens mit (euch) zubringen und bei euch bleiben, bis der Hahn kräht. Wenn ihr aber vollendet das Gedächtnis, das da ist für mich, und meine Agape, so . . .

[2] Trotz R. Bultmann (296. 308), der 15, 42–47 für „einen Geschichtsbericht" und 16, 1–8 für „eine ganz sekundäre Bildung" hält.

hängenbleibenden Leichnam zu vermeiden[1]. Man wirft[2] ihn in ein naheliegendes Grab und findet keine Zeit mehr zur regelrechten Bestattung, ehe der Sabbat anbricht, der eine solche verbietet. So werden die zuschauenden Frauen gezwungen, mit dem letzten Liebesdienst bis zum Morgen nach dem Sabbat zu warten. Als sie ans Grab kommen, erfahren sie von der Erhöhung ihres Herrn.

Das Stück beginnt, wo es einsetzen muß, wenn man fragt: Wieviel ist als Exposition und Vorbereitung der Auferweckungsbotschaft zu erzählen? Nämlich mit der Bitte um Jesu Leichnam und mit der Grablegung. Die Frauen, die schon am Kreuz (abschließend) genannt waren, müssen in der neuen Erzählungseinheit noch einmal aufgezählt werden. Das Grab, in welches man den Leichnam gelegt hat, weist immer deutlicher auf die Auferstehung hin, weshalb immer mehr zeichenhafte Dinge den Schluß vorbereiten: Der Leichnam wird in eine (neue) Leinwand gewickelt, in einem (unbenutzten) Felsgrab beigesetzt usw. Dadurch ist das primäre Salbungsmotiv beinahe verdeckt worden[3]. Aber blickt man auch am Ersten der Woche auf das Geschehen am Rüsttag zurück, soweit es mit dem Grabe zusammenhängt, so verknüpft doch kein Wort mit den vorangegangenen Erzählungseinheiten, wenn man von der abschließenden Formel absieht, die eine Zusammenfassung des Ganzen enthält: 16, 6.

c) Das Bestehen dreier gesonderter Einheiten innerhalb der Passionsüberlieferung hat in der ältesten Zeit seine Spuren hinterlassen: Die Anamnese 1. Kor 11 bietet fast nur Motive der ersten Erzählungseinheit, 1. Tim 6, 12 f. und Act 4 verwenden die der zweiten, und fast alle Berichte von Jesu Erweckung behandeln Grab und Erweckung als Einheit, sofern sie überhaupt vom Grabe reden. Die älteste Zeit hat offenbar um die gesonderte Existenz dreier Stücke einer gemeinsamen Passionstradition breiterer Form gewußt.

2. Diese drei primären Erzählungseinheiten dürften relativ früh zu einem „Passionsbericht" zusammengestellt worden sein, und zwar noch vor der Entstehung der markinischen Sondertraditionen[4]. Dieser Schicht der Überlieferung gehören vermutlich die erzähle-

---

[1] Der gehenkte Leichnam galt als Fluch (Gal 3, 13) und mußte noch vor Abend vom Holze genommen werden: STRACK-BILLERBECK, I 1012 ff.; E. LOHMEYER, 349.

[2] Vgl. die von J. N. BAKHUIZEN, ZNW 1927, 213 ff. genannte Legende vom Wiederfinden des weggeworfenen Leichnams Jesu.

[3] Daher tragen kritische Einwände dagegen nichts aus, vgl. zuletzt H. v. CAMPENHAUSEN, SHA phil.-hist. Kl. 1952, 22: „In sich selbst widersinnig" sei der Gedanke, einen in Leinwand gewickelten, beigesetzten Leichnam, zudem im palästinensischen Klima, noch salben zu wollen. Vgl. E. SCHWARTZ, ZNW 1906, 30. Eben darum fragen wir: Ist die Salbung das verdeckte ältere Motiv?

[4] Vgl. M. DIBELIUS, ZNW 1931, 194 f.: Mc 14, 1 f. 10 f. gehören einer älteren Schicht zu als die Markuserzählung.

rischen Expositionen Mc 14, 1 f. 10 f. und 17 und der Vers 15, 1[1] als Brücke zwischen dem ersten und zweiten Erzählungsstück zu.

a) Die Datierung in Mc 14, 1 f. gleicht der primären Zeitangabe noch völlig:

> Es war aber das Passa und die ungesäuerten Brote nach zwei Tagen, und die Hohepriester und Schriftgelehrten suchten, wie sie ihn in List faßten und töteten. Denn sie sprachen: Nicht am Fest, daß kein Volksaufstand entsteht!

Datiert wird deutlich vom Passafest aus: Wir stehen in der Erzählung zwei Tage vor diesem Feste, am Gründonnerstag. So ist in wenigen Worten Anfang und Ende des Passionsgeschehens fixiert. Mit den weiteren Aussagen kommt in den statischen Bericht die Spannung, ohne die ein in sich geschlossener *erzählerischer* Bericht nicht bestehen kann[2]. Die Gegner Jesu planen seinen Tod, aber alles muß abseits vom Volke (vgl. Lc 22, 6), also noch vor dem Fest[3] in Angriff genommen werden, um einem Volksaufstand vorzubeugen (M. Dibelius, Formgeschichte, 181). – Diese Worte bewahren die Kürze, die eine echt erzählerische Exposition kennzeichnet: In zwei Sätzen wird der ganze Bericht vorbereitet. Zeit, Personen, Todesplan und spannendes Moment sind eingeführt. Nun kann der Bericht folgen. Er wird von den zwei Tagen vor Passa reden.

Daß dies Stück sekundärer Zuwachs ist, erhärten die Beobachtungen:

1. Der Stil ist nicht mehr rückerinnernd, sondern der einer erzählerischen Exposition.
2. Die Datierung setzt die Kenntnis der Leidenswoche voraus. Sie ist nur ungenau dargeboten (endet der Bericht vor oder nach dem Passa?) und denkt vom jüdischen Passa her[4], nicht vom Ostermorgen, wie man an Hand der Grablegenden vermuten dürfte.
3. Jesus, der wie in 1. Kor 11, 23 am Anfang namentlich genannt sein müßte, wird hier als bekannt vorausgesetzt („ihn").
4. „Die Zeit – zwei Tage vor dem Fest – ist viel zu kurz, und die Volksmenge ist schon anwesend" (R. Bultmann, 282; ähnlich J. Jeremias, 41 f.): Der Bericht ist unkritisch und unanschaulich, anders als die Anamnese der ältesten Traditionsteile.
5. Die Verse haben „keine rechte Farbe" (K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu, 1919, 308) und könnten aus der bereits vorliegenden Tradition erschlossen sein (R. Bultmann, aaO).

[1] M. Dibelius, 200: „So scheint diese kurze Angabe, nicht aber die Synedriumsszene, dem ursprünglichen Bericht aus der Zeit vor dem Markusevangelium anzugehören."

[2] Sie wird von Matthäus (Lukas) und D aufgehoben, da diese den Bericht als Evangelienteil nehmen.

[3] Vgl. die Exegeten bei J. Jeremias, 40, 5, welcher dagegen ἑορτή = „Volksmenge" interpretiert. Anders R. Bultmann, 282; E. Lohmeyer, 290 f.: „nach".

[4] Die Angabe „Passa" neben der anderen „Ungesäuerte" ist dagegen korrekt, vgl. Strack-Billerbeck, I 988; J. Jeremias, 52.

6. Das Stück ist nicht lokalisiert. Erst Matthäus hat dem durch einen Rückgriff auf den Ort der nächtlichen Bewachung abgeholfen und die Szene auf den hohepriesterlichen Hof verlegt.

Die Verse müssen einer Zeit entstammen, in welcher das Bedürfnis auftrat, im Zusammenhang zu *berichten*. Andererseits gleicht der zeitliche Ansatz dem der Festzeiten: Die Exposition faßt die älteren Perikopen sinngemäß zusammen.

b) Die Verse 14, 10 f. bilden den notwendigen Übergang von der Exposition zur ersten Traditionseinheit. Da man nicht einfach vom Todesplan der Gegner auf die letzte Nacht überspringen kann, werden Gegner und Anhänger Jesu an Hand des „Verräter"-Motivs erzählerisch miteinander verknüpft:

> Und Judas Ischariot, der „einer der Zwölf", ging weg zu den Hohepriestern, daß er ihn ihnen verriete. Als die es hörten, freuten sie sich und verhießen ihm, Geld zu geben. Und er suchte, wie er ihn zu gelegener Zeit verriete.

Der Verräter verpflichtet sich den Gegnern. Nun sucht er nach einer günstigen Gelegenheit für den Verrat. Er findet sie bei dem Mahle, von welchem die erste Traditionseinheit berichtet. Was wird in dieser Nacht vor dem Fest alles geschehen, da nur noch ein Tag zur Verfügung steht, Jesus zu vernichten? Der Erzähler hat dieseFrage schon halb beantwortet: Judas, einer der engsten Jünger Jesu, ist mit den Gegnern im Bunde! Wird es ihm gelingen, Jesus zu verraten?

Der Erzähler verknüpft die Einzelstücke, indem er ein spannendes Moment einschaltet. Also gehören auch diese Verse ihm an, vgl. noch:

1. Der Gedanke einer verräterischen Abmachung könnte aus der Tatsache des Verrates erschlossen sein. Hier ist recht blaß erzählt.

2. Judas wird eingeführt, wie dies v. 43 noch einmal geschehen wird: „und sofort, als er noch redete, ist Judas, der Ischariot, da, einer der Zwölf . . ." (K. L. Schmidt, 308).

3. Die nachfolgende Erzählung ist in sich abgeschlossen: Jesus verkündet v. 20: „Einer der Zwölf" werde ihn verraten – v. 43 verrät ihn „Judas der Ischariot, einer der Zwölf". Voraussage und Erfüllung nehmen in der Formel „einer der Zwölf" aufeinander Bezug. Der Erzähler der v. 10 f. spielt auf diese Formel an und läßt sie als solche stehen (er gebraucht den Artikel vor dieser), greift also auf die Tradition zurück.

4. Wieder wie in v. 1 f. wird von den Hohepriestern als Gegnern Jesu berichtet. In der primären Tradition werden die Gegner genauer genannt, die Hohepriester spielen keine ausschlaggebende Rolle.

Die Verse haben den Sinn, die Aufmerksamkeit der Hörer auf den Mahlbericht zu lenken. Sie lehren, die erste Traditionseinheit unter dem Gesichtspunkt einer folgerichtigen Entwicklung verschiedener Ereignisse zu verstehen. Sie dienen dem Anliegen einer glatten Erzählung. So gilt stilistisch für sie, was wir zu v. 1 f. bemerkten.

c) Bevor die erste Perikope mit ihrer exakten Exposition („Jesus", „da sie lagen und aßen", „sagte" v. 18) an das Vorangeschickte angeschlossen werden kann, bedarf es noch des Nachtrages von Ort und Zeit:

14, 17 Und da es Abend geworden war, kommt er mit den Zwölfen.

Zwei für die Erzählung wichtige Momente werden ergänzt: Die Abendzeit und die Abgrenzung der Schar Jesu. Ein Zusatz:

1. Der Genetivus absolutus der Temporalangabe stößt sich mit dem gleich folgenden Genetivus absolutus der Mahlexposition.
2. Der erzählerische Stil mit seinem präsentischen „kommt er" sticht scharf vom Stil der Anamnese („sprach er" v. 18) ab, weil er direkt vom Aorist aufgenommen wird.
3. „Jesus" beginnt die Tradition v. 18, nachdem zuvor wieder nur ungenau „er" formuliert worden war.
4. Wohin Jesus mit den Jüngern kommt, wird nicht angegeben, wie wir das vom Bericht erwarten dürften. Hier setzt der Erzähler unwillkürlich voraus, daß die Tradition das Nötige enthalte, falls er überhaupt noch Interesse am Lokalen hat.
5. „Die Zwölf" grenzt die Jüngerschar genauer ab, wie man sicher aus v. 20 („einer der Zwölf") entnehmen kann. V. 32 wird nur von *μαθηταί* gesprochen!
6. Die Zeit*angaben* pflegen sekundär zu sein (siehe unten).

So werden wir auch den Vers 14, 17 dem Erzähler zuschreiben dürfen.

d) Vom Nachtbericht leitet der Erzähler in einer kurzen Notiz zum Karfreitag über, wobei er v. a den Anbruch des neuen Tages nachträgt, 15, 1:

Und sofort früh faßten die Hohepriester mit den Ältesten und den Schriftgelehrten und dem ganzen Synedrium einen Beschluß, banden Jesus, brachten ihn hinab und überlieferten ihn dem Pilatus.

Mit dem Ratsbeschluß wird der Prozeß prima luce vorbereitet, mit dem die neue Tradition begonnen haben mag. War Jesus zuletzt im Hofe der Hohepriester bewacht und verspottet worden, so mußten die Hohepriester, also das Synedrium, für die Überführung ins Prätorium verantwortlich sein. Sie also haben Jesus den Heiden „überliefert". Damit tritt das Stück in Spannung zur älteren Tradition:

1. Jesus ist den Heiden bereits im Garten zu Gethsemane in die Hände gespielt worden, wie die Tradition noch in einem sekundären Verse Mc 14, 41b weiß: „Siehe, überliefert wird des Menschen Sohn in die Hände der Sünder." Das „überliefert" wird jetzt von der Nacht (1. Kor 11, 23) auf den Morgen verlegt.
2. Die Gegner Jesu werden wieder ganz allgemein genannt, nicht detailliert; insbesondere fehlt jede Namensangabe.
3. Wieder ist die Ortsangabe wenig exakt, weil sie von der Tradition erwartet wird, auf die der Vers zuführen will.
4. Exakt ist wieder nur die Zeitangabe, die zu erschließen war, nämlich aus der Feier der Gemeinde, dazu siehe unten.

Durch diesen Vers wird die Anamnese auch hier zur Erzählung umgestaltet. War nur Petrus in der Nacht treu geblieben, ehe er den Herrn verleugnete, und war Jesus dem Hohne der Soldaten preisgegeben, so spitzt sich das Geschehen am Morgen weiter zu: Jesus wird den Römern ausgeliefert. Was werden diese mit dem Gefangenen machen? Und wieder ist alles schon halb beantwortet: Die Jesu Tod geplant hatten (v. 1 f.), sind mit im Spiele. So wird er wohl sterben müssen, ein Opfer der verhetzten Juden.

e) Damit kommt die Erzählung zu einem gewissen Abschluß; denn sie verliert ihr spannendes Moment für den, der um den Ausgang der Ereignisse noch nicht weiß. Stilistisch bedeutet das, daß es dem Erzähler gelungen ist, die beiden ersten Traditionsstücke zu einer Einheit zusammenzuschweißen, während er die dritte nur lose an seinen Bericht anhängt. Wir vermissen zwischen zweitem und drittem Stück ein verbindendes Redaktionsglied. Für die rückblickende Gemeinde ist die Spannung allerdings schon durch die Andeutungen der Tradition hervorgerufen: Kann der „König der Juden" unter den Toten bleiben? Es bedurfte vielleicht gar keines besonderen Zusatzes, weil die Tradition für die wissende Gemeinde bestimmt war.

Die zweite Schicht der evangelischen Passionsüberlieferung ist nach unserer Hypothese der *Passionsbericht,* welcher bereits spannendes Moment und klaren Ablauf der Ereignisse kennt. Doch haben wir es sicher immer noch mit keinem „literarischen" Erzeugnis zu tun. Denn was der Erzähler zu den primären Traditionen stellt, sind im ganzen sechs Verse, die zudem nur auf die Überlieferung hinführen wollen und daher aus dieser schöpfen. Die Tradition bleibt, soweit wir sehen, unversehrt und besonders am Schluß ohne Zusatz. Der Erzähler sieht in großer Zurückhaltung von jedem redaktionellen Versuch ab, den Hörer nach dem Bericht von Jesu Sterben erneut in Spannung zu versetzen, und hat dies wohl auch nicht nötig, da die Hörer ohnehin um den Ausgang der Dinge wissen. Der Erzähler, so folgern wir daraus, will nicht literarisch erbauen, sondern Traditionen unversehrt weitergeben. Er steht wie die Hörer unter dem Anspruch der Tradition, die er in einen zusammenhängenden Rahmen faßt.

VI. Das dramatische Element im evangelischen Passionsbericht

Drei in sich abgerundete Traditionseinheiten stehen am Anfang der Überlieferungsgeschichte, noch ehe das Ganze im „Passionsbericht" zusammengefaßt wurde. Der Bericht von Jesu letzter Nacht weist nahe Berührungen zur eucharistischen Anamnese auf. Und doch

ist die merkwürdige Breite der Darstellung wie auch die Entstehung der drei getrennten Überlieferungskomplexe noch nicht erklärt: *Der evangelische Passionsbericht* entspringt einem *besonderen Anliegen*. Wir entnehmen dies besonders der Beobachtung, daß die zentralen Teile der Tradition, Kreuzigung und Grablegung, des kultischen Elementes keineswegs entbehren (die drei Gebetsstunden, „Am ersten der Woche, da die Sonne aufging"[1]), obgleich sie kaum Berührungen mit eucharistischen Formen aufweisen. Darin dürfte sich aussprechen, daß die Passionsüberlieferungen eigene Entstehungsursachen und einen eigenen Lebensbereich hatten. Denn wir scheuen den Schluß, das Urgestein der Tradition sei unkultisch und rein historisch orientiert, weil jenes unbeweisbar, dieses aber unwahrscheinlich ist. Bedarf ja das Aufkommen des historischen, nicht aber des kultisch-dogmatischen Interesses[2] der Erklärung. Darum fragen wir, ob die Passionsgeschichte aus der Begehung, also aus einem Handeln der sich rückerinnernden Kultgemeinde, herauswuchs. Wo pflegte man sich des Leidens Jesu im einzelnen zu erinnern? Kann die Tatsache der Begehung aus bestimmten, vielleicht formal sichtbaren Zügen der Überlieferung erschlossen werden? Welches sind derartige Züge? – Wer diese Fragen beantwortet hat, wird dann auch hinter der kultischen Form geschichtliche Ereignisse suchen dürfen. Doch sollte man zunächst mit dem *Zwischenglied* einer lebendigen, *tradierenden Gemeinde* ernst machen.

1. Die erste Beobachtung, die uns auf die erzählende und zuhörende Gemeinde aufmerksam macht, betrifft die Paränese in der Tradition.

a) Als bestes Beispiel sei die Mahnung zum Wachen Mc 14, 38 parr genannt, die sich nicht nur an den im Text genannten Simon wendet, sondern allgemeineren Charakter trägt (Plural!). Man hat deshalb versucht, den Satz aus dem Ganzen der Überlieferung zu entfernen[3]. Das ist jedoch unnötig[4] und hieße, den dramatischen Charakter der Tradition zu verkennen. Diese rechnet ja – vermutlich von Anfang an – mit dem Hörer und mahnt diesen, nicht wie die Jünger in Gethsemane schlafend die entscheidende Stunde zu verpassen. Die Mahnung trifft die Gemeinde selbst, nicht Hörer der Missionspredigt. Sie bildet

---

[1] Statt vom Passa ist vom Wochenersten aus gedacht (Joh 20, 19)! „Ist damit auf den dies solis hingedeutet (vgl. Justin Ap. I 67, 37)?" L. Brun, Die Auferstehung Christi in der urchristl. Überlieferung, 1925, 23.

[2] Man vergegenwärtige sich, wie sehr der Orient den Bedürfnissen der Begehung nachzugeben gewohnt ist (vgl. J. Jeremias, Golgotha, 20 f.).

[3] R. Bultmann, 288.

[4] Vgl. M. Dibelius, ZNW 1931, 199.

im Aufbau der Szene den Höhepunkt und primär sogar den Abschluß[1]. Das Erzählte soll zum Wachen und Beten antreiben, die angefochtene, müde Gemeinde zur Haltung Jesu aufrufen[2]. Wachen aber muß der Christ, weil sein Herr stündlich wiederkehren kann[3]. So wendet sich die Gethsemane-Perikope an zuhörende Gemeinde.

b) Dicht neben der eschatologischen Verheißung 14, 25 steht die Voraussage der Zerstreuung (v. 27). Sie gilt wieder nicht allein den Jüngern im Bericht, sondern auch den Glaubenden, welche diesen hören und in jedem Mahle die Bitte um die letzte Sammlung der Gemeinde sprechen (Did 9 f.). Deshalb weist die Formel 14, 25 mit ihrem „nie mehr . . . bis" weit über den Rahmen der Passion hinaus. Hier spricht die älteste nachösterliche Gemeinde zu ihren Gliedern von dem *bald* wiederkehrenden Herrn, der die Einheit der zerstreuten Kirche bringen wird.

c) Wie Petri Verleugnung sicher von früh an typisch erzählt und also paränetisch verstanden wurde[4], so wissen wir Entsprechendes von Jesu Bekenntnis aus 1. Tim 6, 12 f.:

> Ergreife das ewige Leben, zu dem du berufen bist und (wie) du bekannt hast das gute Bekenntnis vor vielen Zeugen. Ich mahne dich . . . vor Christus Jesus, der vor Pontius Pilatus das gute Bekenntnis bekannt hat: Halte das Amt unbefleckt . . .

Daher nimmt es nicht wunder, daß die Form des Bekenntnisses Jesu im Passionsbericht an die des allgemeinen Taufbekenntnisses angeglichen wurde: Lukas bietet noch zwei Halbteile, schon Mt vereint die Formel und verstärkt sie durch eine Schwurformel in der Frage des Hohepriesters (26, 63). Wie Jesus vor seinem Tode das entscheidende Bekenntnis sprach, so haben auch die Hörer der Tradition in aller Gefahr am Taufbekenntnis treu zu halten. Leugnen wie Petrus sollte keiner.

d) Auch die Judaserzählung dürfte paränetisch gemeint sein, vgl. M. Plath, Warum hat die urchristliche Gemeinde auf die Überlieferung der Judaserzählungen Wert gelegt? (ZNW 1916, 178 ff.): „Wer darf sich sicher fühlen, wenn im Kreise der engsten Erwählten ein Verräter war?" (182)

e) Vielleicht ist auch die Verspottung Jesu (Mc 15, 31 f.) paränetisch gemeint. Hier wird der typische Zweifel an Jesus, er könne

---

[1] K. G. Kuhn, Jesus in Gethsemane, Evang. Theol. 1952, 263 ff.; W. Bussmann, Synoptische Studien I, 194 f.

[2] K. G. Kuhn, ZThK 1952, 222; R. Bultmann, 307.

[3] Zur Nachfolge schon Phil 2, 5 Hbr 5, 9 und bei K. H. Schelkle, 217 ff.

[4] Beachte den Schluß: Er geht weinend fort. Derartige Züge spielen für den Fortgang der Erzählung keine Rolle, denn Petrus scheidet für diese aus, wohl aber für die zuhörende Gemeinde.

andere, aber nicht sich selbst retten, gezeichnet und abgelehnt. Jesus bewährt seinen Gehorsam, indem er seine Macht nicht in einem Mirakel beweist, sondern am Kreuze bleibt und stirbt. Wer so denkt, wie die Spötter es aussprechen, vergreift sich am „König der Juden".

f) Überhaupt dürfte es einem paränetischen Bedürfnis entspringen, wenn sämtliche Rollen neben Jesus typisch dargestellt werden: So verrät der Mensch und Erwählte seinen Herrn, so scheitert selbst der treuste Jünger, so gebärdet sich der Gegner usw.[1]. Mit dieser Stilisierung des Berichtes richtet sich die erzählende Gemeinde an ihre Hörer, von denen sie Nachfolge dessen fordert, der sich trotz aller Enttäuschungen bewährt hat.

g) Auch die sekundäre Salbungsperikope enthält ein paränetisches Element. Einmal nur gab es eine Ausnahme von der Pflicht der Armenfürsorge: Als man den König selbst salbte (v. 7): „Jederzeit habt ihr die Armen bei euch und könnt, wenn ihr wollt, ihnen wohltun; mich aber habt ihr nicht allezeit." Hier wird von Dingen gesprochen, die sich erst in der entstehenden Gemeinde herausbilden konnten (vgl. Did 13, 4) und von deren Bestehen nicht wohl abgelöst werden können („allezeit"). Man steht dabei schon mitten in der Weltmission: „Wo immer das Evangelium im ganzen Kosmos verkündet wird" v. 9.

h) Eine Steigerung hat das paränetische Element durch die Zusätze bei Lukas und Johannes erfahren. Denn die eingeflochtenen Tischreden (Lc 22, 24 ff. Joh 13, 12 ff.) und -handlungen (Joh 13), noch stärker die Kreuzesworte (R. Bultmann, 307, zur Bitte für die Henker), haben mahnenden Charakter. So wie der Herr während seines Leidens tat, so muß ein rechter Jünger handeln (Vorbild-Gedanke); und was Jesus in dieser Stunde sprach, hat erhöhte Verbindlichkeit.

i) Bei der Gefangennahme Jesu berichten die Seitenreferenten (Lc 22, 49 ff. Mt 26, 52 ff.) von einem Schwertwort Jesu bzw. einer Frage an ihn. Wieder wird die zuhörende und fragende Gemeinde sichtbar, die auf die Antwort des zum Tode schreitenden Herrn horcht[2]. Jene Antwort aber wird abermals typisch und allgemein formuliert: Bei Lukas durch das Wort „Bis hierher" und eine Handlung, die das bewaffnete Eingreifen Petri wirkungslos macht; bei Matthäus durch die Wendung: „Alle[3], die das Schwert nehmen, werden durchs Schwert vernichtet" (vgl. Joh 18, 10 f.). Die Abwehr mit dem Schwert entspricht nicht dem Willen und der Handlungsweise des gehorsamen Gottessohnes, der sich aller menschlichen und göttlichen Hilfe begibt (Phil 2 Hbr 5), um

[1] Vgl. etwa W. v. Loewenich, Der Mensch im Lichte der Passionsgeschichte, 1947. Übrigens werden die Personen auch in Kontrast zu Jesus gebracht: Der Leugnende neben dem Bekennenden; der Hegemon neben dem wahren König der Juden; der Mörder neben dem verurteilten Gerechten.

[2] Vgl. R. Bultmann, 307.

[3] Wieder die Ausweitung ins Typische!

Gottes im Alten Testament offenbarten Willen zu erfüllen. Ihm aber sollen die Jünger nachstreben, nicht den Jüngern oder Petrus.

In paränetischen Wendungen und typischen Schilderungen mahnt die Passionstradition gegenwärtig gedachte und auf den Vortrag lauschende Gemeindeglieder, dem Vorbild Jesu und seiner letzten Weisung zu folgen und nicht mit den genannten und bewußt typisch gezeichneten Jüngern zu scheitern. Daraus entnehmen wir, daß die Tradition dem *Vortrag vor Gemeindegliedern* diente.

2. Weil die Tradition zugleich mit zustimmender Gemeinde rechnet, kann sie an den Höhepunkten fast formelhafte Wendungen gebrauchen, welche z. T. auf Formeln der urchristlichen Gemeinde zurückweisen.

a) Jesus bekennt vor Pilatus (1. Tim 6) bzw. dem Hohen Rat (Evangelien) das „gute Bekenntnis" wie alle getauften Christen, die Taufhomologie.

b) Das Ja zur Messiasfrage genügt jedoch noch nicht. Mc 14, 62 parr folgt dem Bekenntnis vielmehr noch ein Wort, welches jenes Ja im Sinne der erzählenden Gemeinde[1] eindeutig interpretiert:

. . . ihr werdet des Menschen Sohn zur Rechten der Kraft sitzen sehen (ohne Lukas-par.:) und kommen mit den Wolken des Himmels!

Diesen Satz vergleiche man mit den urchristlichen Formeln:

Hbr 8, 1 Der sich setzte zur Rechten des Thrones der Größe in den Himmeln[2].

Mc 13, 26 parr Dann werden sie des Menschen Sohn kommen sehen in Wolken mit großer Kraft und Herrlichkeit[3].

c) Die Erzählung vom Kreuz endet in dem Ruf des Hauptmannes:

Wahrlich[4]! Dieser[5] Mensch war Gottes[6] Sohn!

In einer prädikativen Wendung wird noch einmal Jesu Bedeutung für den, der die Tradition betrachtet, zusammengefaßt: Er ist Mensch und Gott, wie selbst der Heide unter dem Kreuze anerkennen muß.

d) Bekenntnisartig dürfte auch das Prädikat „König der Juden"[7] sein (vgl. Mt 2, 2 und Joh 1, 49), welches für die Passionstradition

---

[1] Daher Stilwechsel: Auf „Ich bin's" folgt Er-Stil des Bekenntnisses.

[2] Vgl. ferner Eph 1, 20 Hbr 1, 3 „der sich setzte zur Rechten der Größe in (der) Höhe" 10, 12 12, 2, und für *δεξιά* Röm 8, 34 Kol 3, 1 1. Pt 3, 22 etc., und *καθίζειν* Apc 3, 21 Mt 19, 28 25, 31. *δύναμις* absolut ist im Neuen Testament singulär (Belege bei Strack-Billerbeck, I 1006 f.).

[3] Vgl. Apc 1, 7 14, 14 ff., ferner 1. Kor 11, 26 „bis daß er kommt"; ferner *ὁ ἐρχόμενος* Mt 11, 3 par Apc 1, 4. 8 4, 8 etc. und das „Komm, Herr!" Apc 22 Did 10.

[4] Akklamatorische Verstärkung, vgl. E. Peterson, *Εἷς Θεός*, 318.

[5] So pflegt eine orientalische Prädikation zu beginnen, vgl. E. Norden, Agnostos Theos, 143 ff.

[6] Paradoxie Gott-Mensch wie in den Hymnen IgnEph 7, 2 und PetrAct 20.

[7] Vgl. „König Israels": Joh 12, 13 und in der Passionstradition.

typisch ist: Der König der Gemeinde[1] leidet unter dem irdischen Statthalter (Act 4).

e) Die Tradition endet in einer Wendung beinahe formelhafter Art, 16, 6:

Jesus sucht ihr, den Nazarener[2], den Gekreuzigten. Er ist erweckt, er ist nicht hier!	Vgl. damit etwa Röm 8, 34: Christus Jesus, der starb, vielmehr aber der Erweckte, welcher ist zur Rechten Gottes...[3].

f) Die Erweiterung der Gethsemaneszene bei Mc 14, 41 f. gipfelt in den Worten:

Siehe, übergeben wird[4] des Menschen Sohn in die Hände der Sünder[5]!

Das zentrale Wort dürfte nach den unten genannten Parallelen eine feste Formel sein. Das „Siehe" und der unpersönliche Stil der Worte (im Munde Jesu!) richten sich direkt an die bekennende Gemeinde: Eben jetzt geschieht, was das Bekenntnis an zentraler Stelle ausspricht.

Durch Neubildung von Prädikationen Jesu (unter c, d, vielleicht auch a) und Aufnahme geprägter Wendungen erhält die Passionstradition an den Höhepunkten einen symbolhaften Ton. Wir entnehmen dieser Beobachtung, daß die erzählende Gemeinde im Passionsbericht ein Stück eigener *Homologie* ausgebildet hat.

3. Ganz ähnlich wirkt es, wenn Worte Jesu an den Höhepunkten und oft als Abschluß eines Teiles der Darstellung untergebracht sind. Diesen Worten eignet zumeist festere Prägung als den berichtenden Sätzen; sie dürften sich zuerst gefestigt haben, selbst wenn ihre Unterbringung im Bericht nicht ganz einheitlich ist.

a) Die Ansage des Verrates beschließt ein Wort Jesu wider den Verräter (anders bei Matthäus), das stark geprägte Form besitzt, so

---

[1] „Der König": Lc 19, 38 Act 17, 7 (Joh 6, 15), vgl. „König der Könige" Apc 17, 14 19, 16.

[2] *Ναζαρηνός* bzw. *Ναζωραῖος* wird bereits in den Act formelhaft verwendet (24, 5 „Sekte der Nazarener"). Gemeint ist der Auferstandene (6, 14 der den Tempel löst und nach drei Tagen neu baut; 22, 8 der Paulus erscheint) und Überwinder der Dämonen (zwecks Heilung beschworen: 4, 10; von Dämonen gewittert: Mc 1, 24 par 10,47; vgl. auch Lc 18, 37). Das Wort kommt außer Mt 2, 23 nur in der Passionstradition vor; es steht daher hier vermutlich an primärer Stelle.

[3] E. Lohmeyer, 315, weist noch auf die Gebetsanrede Mc 14, 36 *ἀββὰ πατήρ*, welche dem Brauch der betenden Urgemeinde entstammen dürfte.

[4] Vgl. Röm 4, 25 „überliefert um unserer Sünde willen" 8, 32 1. Kor 11, 23 Eph 5, 2 Act 3, 13 usw.

[5] Vgl. Mt 17, 22 par „Des Menschen Sohn wird übergeben werden in die Hände von Menschen"; Mc 10, 33 „sie werden ihn den Heiden übergeben"; Act 2, 33 „den habt ihr, durch Hand Gesetzloser anheftend, getötet".

daß selbst die recht freie Darstellung des Lukas an dieser Stelle dem gemeinsamen Text der übrigen Synoptiker nahekommt.

b) Bei Mc endet der Mahlbericht mit einem Worte (14, 25), das Lc 22 an anderer Stelle untergebracht hat.

c) Petri Prahlen wird im primären Bericht (zu v. 31 siehe oben) durch die Ansage seiner Verleugnung abgeschnitten. Abermals nähert sich die freiere Wiedergabe des Lukas an dieser Stelle dem Wortlaut bei Markus.

d) Der Aufruf zum Wachen Mc 14, 38 parr beendet primär die Gebetsszene.

e) Zur Gefangennahme spricht Jesus Mc 14, 48 f. das abschließende Wort (vgl. bei Lukas) an die Häscher, das in den Synoptikern wieder stärker als der sonstige Bericht übereinstimmt. Mc dürfte seine Exposition v. 43b aus dieser Notiz entnommen haben.

Dieser Zug der Darstellung bleibt primär auf den Bericht der Nacht beschränkt (erst bei Lukas runden drei Kreuzesworte jeweils einen Erzählungsabschnitt im Karfreitagsbericht). Dafür stehen in den beiden weiteren Erzählungskomplexen festere Formeln, vgl. oben zum Wort des Hauptmannes unter dem Kreuz und zur Auferstehungsbotschaft des angelus interpres. Mc 15, 15b wird der Prozeß in der Wendung zusammengefaßt:

> . . . ließ er ihnen den Barabbas und übergab Jesus gegeißelt, damit er gekreuzigt werde.

Steht hinter diesem Zug des Berichtes das Bedürfnis, das Ganze in kleinen Absätzen, also schrittweise, vorzutragen?

4. Noch stärker fordern einige dramatische Rufe das aufmerksame Hören:

a) Jesus lädt in Gethsemane (nach Mc 14, 32 ohne par) die Jünger ein: „Setzt euch *hier* hin, bis ich bete“ (Mt 26, 36b ändert „bis ich *dort* bete“), um „ein wenig vorgehend“ (Mt „hinzugehend“) die Jünger allein zu lassen (v. 35). Vgl. noch in der markinischen Erweiterung (v. 34): „Bleibt *hier* und wacht!“

b) Ganz ähnlich läßt Lc (22, 40) Jesus mit seiner Schar „an *den* Ort“ gehen und „bei einem Steinwurf weit“ (v. 41) sich von ihnen entfernen. Kennt die für diese Formulierung verantwortliche Tradition „den Ort“ oder wenigstens ein dafür geltendes Gelände?

c) Die Gebetsszene endet mit den Sätzen Mc 14, 41 f.:

> Es genügt. Die Stunde ist gekommen.
> Siehe, übergeben wird . . .
> Siehe, der mich verrät, ist nahe!

Das Berichtete geschieht eben jetzt: Jetzt ist die Stunde des Verrates! Wer spricht so? Ein literarischer Erzähler oder begehende Gemeinde?

d) Der Schluß des Passionsberichtes lautet nach Mc (16, 6):

Er ist nicht hier! Siehe, der Ort, wo sie ihn hinlegten!

Auch hier werden die Hörer aufgefordert, die genannte Nachforschung mitzumachen. Anders weist Matthäus („es war aber dort . . .") auf einen Ort hin, der den Hörern nicht vor Augen ist.

Solche Wendungen sind darum nicht belanglos, weil sie nicht dem einfachen Erzählerstil entsprechen. Warum aber formuliert die Gemeinde (bei Markus und Lukas) gerade so? Warum gebraucht sie derartige Hinweise, und zwar auch in den Szenen, deren genaueres Lokal nicht bezeichnet ist (so in den Grablegenden)? Wir vermuten, daß diese Wendungen für den Hörer[1] bestimmt sind. Sie sollen ihn offenbar auf bestimmte Tatbestände aufmerksam machen, die *gerade jetzt und hier* zu beachten sind: Dort und hier waren Jesus und die Jünger! Jetzt ist die Stunde des Verrates! Seht hin, wo sie ihn hinlegten!

5. Hervorgehoben sei ferner die Tendenz, einzelne Züge um der Wirkung auf die Hörer willen zwei- bis dreifach zu wiederholen:

a) Die Ansage des Verrates wird primär als Doppelwort dargeboten: Mc 14, 18. 20 Lc 22, 16. 18 (anders Matthäus).

b) Die Gethsemane-Perikope ist bei Markus gesteigert worden: Dreimal (so zählt Matthäus ausdrücklich) betet Jesus zu Gott, wobei er gehorsam Gottes Willen zu erfüllen verspricht. Zweimal werden die gebeteten Worte bei Mt genannt (26, 39. 42); und diese Zweiteilung entspricht der Aufteilung der Szene bei Mc in zwei Teile mit je einem dramatischen Gipfelpunkt (14, 38. 41).

c) Die Verleugnung Petri wird dreifach erzählt. Bei Markus dürfte daneben auch das Zweier-Schema eindringen, vgl. den zweiten Hahnenschrei.

d) Im Prozeß wird Jesus nach Lukas und Markus trotz verschiedenartiger Tradition zweimal nach seiner Schuld bzw. Messianität gefragt.

e) Die Kreuzigung erzwingt das Volk in dreifacher Akklamation (Mc 15, 11. 13. 14b Lc 23, 18. 21. 23; verwischt bei Joh 19).

---

[1] Nur für den Hörer ist Mc 15, 39 verständlich (der Hauptmann, „der ihm gegenüber dabei stand", nennt Jesus Gottes Sohn, „als er sah, daß er *so* starb"): Der Hauptmann kann ja als Heide und von seinem Standort aus die bedeutsamen Zeichen (hebräischer Ruf, Galletränkung, Zerreißen des Tempelvorhanges) weder erkennen noch verstehen. Daher glätten mehrere Handschriften: Der Hauptmann sieht Jesus „so schreien und sterben" (DC Koine usw.).

f) Bei der Kreuzigung bekommt Jesus zweimal zu trinken (Mc 15, 23. 36). Er wird dreimal verspottet (Lc 23, 35. 36 f. 39; auch bei Mc, obgleich die v. 29 f. vielleicht erst sekundär hinzugekommen sind: 15, 29 f. 31 f. 32b). Er stirbt unter zwei (Mc 15, 34. 37) bzw. drei Schreien (Lc 23 Joh 19). Diese Betonung der Zwei- bzw. Dreizahl wäre erklärt, wenn die Gemeinde im Passionsbericht eine dramatische Darstellung schaffen wollte: Die mehrfache Wiederholung eines Zuges kann diesen eindringlicher machen. Die Gliederung lehrt demnach, die Passionstradition als *dramatische* Einheit zu verstehen.

Über die erzählerische Doppelung und Dreiung geht es hinaus, wenn die Kreuzigungsszene auch sachlich unterteilt ist: Markus gliedert vermutlich so (Jesu Kreuzigung und der Spott, daß er sie nicht rückgängig machen kann; Jesu Sterben). Will er Kreuzigung und Sterben als zwei Etappen beschreiben (vgl. PetrEvg)? Anders Lukas. Hier beenden drei Worte Jesu – das zweite ist textlich unsicher – jeweils einen Unterteil: 1. Kreuzigung; 2. Spott; 3. Tod. Inwiefern muß man Spott und Annagelung trennen? Diese Gliederung scheint also keiner sachlichen Erwägung zu entspringen; von Lukas dürfte sie schon deshalb nicht stammen, weil sie offenbar allmählich gewachsen ist (zweites Kreuzeswort!). Welchem Bedürfnis folgt sie dann? Halten wir den Markustext, den Lukas ja doch kannte, neben die Lukasdarstellung, so beobachten wir, daß dieser Dreiteilung des Stoffes die zeitliche Aufteilung des Geschehens auf die drei Gebetsstunden (dazu Did 8, 3) parallel läuft:

Als Jesus gekreuzigt wird und die Bitte um Vergebung für die Kreuzigenden spricht, ist es die dritte Stunde.

Jesus beendet den Spott durch ein Wort an den bittenden Schächer, und es ist „schon bei der sechsten Stunde". v. 44a klingt in der Tat wie der Abschluß dieses Stückes. Beginnt mit der neuen Zeitangabe (vgl. bei Mc v. 34 nach v. 33!) ein neuer Absatz?

Bis zur neunten Stunde herrscht Finsternis, ehe mit Jesu letztem Schrei Jesu Leben erlischt und der Bericht seinem Ende zueilt.

Haben die Zeitangaben irgendeine Beziehung zur sachlichen Aufgliederung der Szene? Welchem Bedürfnis entspringt die Aufteilung der zentralen Szene bei Lukas?

VII. Lokal und Zeit

1. In kaum einer synoptischen Erzählung ist die Angabe der Örtlichkeit von solcher Wichtigkeit für die Darstellung wie in der Passionstradition. Hier lassen die Ortsangaben eine *geschlossene Vorstellung vom Lokal* der Hinrichtung Jesu entstehen. Die älteste Gemeinde hält offenbar den gesamten Leidensweg Jesu in ihrer Tradition fest.

Das Berichtete geschieht eben jetzt: Jetzt ist die Stunde des Verrates! Wer spricht so? Ein literarischer Erzähler oder begehende Gemeinde?

d) Der Schluß des Passionsberichtes lautet nach Mc (16, 6):

Er ist nicht hier! Siehe, der Ort, wo sie ihn hinlegten!

Auch hier werden die Hörer aufgefordert, die genannte Nachforschung mitzumachen. Anders weist Matthäus („es war aber dort . . .") auf einen Ort hin, der den Hörern nicht vor Augen ist.

Solche Wendungen sind darum nicht belanglos, weil sie nicht dem einfachen Erzählerstil entsprechen. Warum aber formuliert die Gemeinde (bei Markus und Lukas) gerade so? Warum gebraucht sie derartige Hinweise, und zwar auch in den Szenen, deren genaueres Lokal nicht bezeichnet ist (so in den Grablegenden)? Wir vermuten, daß diese Wendungen für den Hörer[1] bestimmt sind. Sie sollen ihn offenbar auf bestimmte Tatbestände aufmerksam machen, die *gerade jetzt und hier* zu beachten sind: Dort und hier waren Jesus und die Jünger! Jetzt ist die Stunde des Verrates! Seht hin, wo sie ihn hinlegten!

5. Hervorgehoben sei ferner die Tendenz, einzelne Züge um der Wirkung auf die Hörer willen zwei- bis dreifach zu wiederholen:

a) Die Ansage des Verrates wird primär als Doppelwort dargeboten: Mc 14, 18. 20 Lc 22, 16. 18 (anders Matthäus).

b) Die Gethsemane-Perikope ist bei Markus gesteigert worden: Dreimal (so zählt Matthäus ausdrücklich) betet Jesus zu Gott, wobei er gehorsam Gottes Willen zu erfüllen verspricht. Zweimal werden die gebeteten Worte bei Mt genannt (26, 39. 42); und diese Zweiteilung entspricht der Aufteilung der Szene bei Mc in zwei Teile mit je einem dramatischen Gipfelpunkt (14, 38. 41).

c) Die Verleugnung Petri wird dreifach erzählt. Bei Markus dürfte daneben auch das Zweier-Schema eindringen, vgl. den zweiten Hahnenschrei.

d) Im Prozeß wird Jesus nach Lukas und Markus trotz verschiedenartiger Tradition zweimal nach seiner Schuld bzw. Messianität gefragt.

e) Die Kreuzigung erzwingt das Volk in dreifacher Akklamation (Mc 15, 11. 13. 14b Lc 23, 18. 21. 23; verwischt bei Joh 19).

---

[1] Nur für den Hörer ist Mc 15, 39 verständlich (der Hauptmann, „der ihm gegenüber dabei stand", nennt Jesus Gottes Sohn, „als er sah, daß er *so* starb"): Der Hauptmann kann ja als Heide und von seinem Standort aus die bedeutsamen Zeichen (hebräischer Ruf, Galletränkung, Zerreißen des Tempelvorhanges) weder erkennen noch verstehen. Daher glätten mehrere Handschriften: Der Hauptmann sieht Jesus „so schreien und sterben" (DC Koine usw.).

f) Bei der Kreuzigung bekommt Jesus zweimal zu trinken (Mc 15, 23. 36). Er wird dreimal verspottet (Lc 23, 35. 36 f. 39; auch bei Mc, obgleich die v. 29 f. vielleicht erst sekundär hinzugekommen sind: 15, 29 f. 31 f. 32b). Er stirbt unter zwei (Mc 15, 34. 37) bzw. drei Schreien (Lc 23 Joh 19). Diese Betonung der Zwei- bzw. Dreizahl wäre erklärt, wenn die Gemeinde im Passionsbericht eine dramatische Darstellung schaffen wollte: Die mehrfache Wiederholung eines Zuges kann diesen eindringlicher machen. Die Gliederung lehrt demnach, die Passionstradition als *dramatische* Einheit zu verstehen.

Über die erzählerische Doppelung und Dreiung geht es hinaus, wenn die Kreuzigungsszene auch sachlich unterteilt ist: Markus gliedert vermutlich so (Jesu Kreuzigung und der Spott, daß er sie nicht rückgängig machen kann; Jesu Sterben). Will er Kreuzigung und Sterben als zwei Etappen beschreiben (vgl. PetrEvg)? Anders Lukas. Hier beenden drei Worte Jesu – das zweite ist textlich unsicher – jeweils einen Unterteil: 1. Kreuzigung; 2. Spott; 3. Tod. Inwiefern muß man Spott und Annagelung trennen? Diese Gliederung scheint also keiner sachlichen Erwägung zu entspringen; von Lukas dürfte sie schon deshalb nicht stammen, weil sie offenbar allmählich gewachsen ist (zweites Kreuzeswort!). Welchem Bedürfnis folgt sie dann? Halten wir den Markustext, den Lukas ja doch kannte, neben die Lukasdarstellung, so beobachten wir, daß dieser Dreiteilung des Stoffes die zeitliche Aufteilung des Geschehens auf die drei Gebetsstunden (dazu Did 8, 3) parallel läuft:

Als Jesus gekreuzigt wird und die Bitte um Vergebung für die Kreuzigenden spricht, ist es die dritte Stunde.

Jesus beendet den Spott durch ein Wort an den bittenden Schächer, und es ist „schon bei der sechsten Stunde". v. 44a klingt in der Tat wie der Abschluß dieses Stückes. Beginnt mit der neuen Zeitangabe (vgl. bei Mc v. 34 nach v. 33!) ein neuer Absatz?

Bis zur neunten Stunde herrscht Finsternis, ehe mit Jesu letztem Schrei Jesu Leben erlischt und der Bericht seinem Ende zueilt.

Haben die Zeitangaben irgendeine Beziehung zur sachlichen Aufgliederung der Szene? Welchem Bedürfnis entspringt die Aufteilung der zentralen Szene bei Lukas?

VII. Lokal und Zeit

1. In kaum einer synoptischen Erzählung ist die Angabe der Örtlichkeit von solcher Wichtigkeit für die Darstellung wie in der Passionstradition. Hier lassen die Ortsangaben eine *geschlossene Vorstellung vom Lokal* der Hinrichtung Jesu entstehen. Die älteste Gemeinde hält offenbar den gesamten Leidensweg Jesu in ihrer Tradition fest.

3. Wer Lukas hier aus Markus ableitet, verzichtet grundsätzlich auf die Beantwortung der Frage, wie Markus zu seinen zeitlichen Angaben kam. Denn *daß* Markus nach den drei Gebetsstunden oder nach einem Drei-Stunden-Zyklus einteilt, erklärt noch nicht, *warum* er dies tut.

Darum halten wir den umgekehrten Weg für wahrscheinlicher: Markus wie Lukas schöpfen aus der Tradition, für die die Zeit konstitutiv war. Dabei stehen beide Evangelisten verschieden weit von der primären Tradition entfernt und bezeugen uns daher zwei etwas unterschiedliche Stadien innerhalb der Überlieferungsgeschichte.

Daraus ergibt sich die Arbeitshypothese: Für die Passionstradition ist die Zeit (der Begehung) von entscheidender Bedeutung. Das bedeutet für den Karfreitagsbericht, daß er vermutlich dem Versuch entstammt und seine Form verdankt, sich während dreier Gebetsstunden des (jeweils gleichzeitigen) Geschehens zu erinnern.

Veranschaulichen wir uns diese These! Am Karfreitag gedachte die Gemeinde besonders des Todes Jesu. Und hielt sie schon täglich an den drei Gebetsstunden fest (Did 8, 3), so mußten diese an diesem Tage dem Gedächtnis an die Kreuzigung Jesu dienen, wobei jede Gebetsstunde die Erinnerungen an sich gezogen haben mag, die „um diese Stunde herum" anzusetzen waren. So mußte sich der Bericht primär nach der Zeit der Versammlung ordnen, aus der umgekehrt die Zeit des Geschehens erschlossen werden konnte, weil die Gebetsstunde mit ihrer Tradition vermutlich eben zeitlich eng verwandt war. Aus dieser Annahme dürfte dann folgen, daß die eigentliche Zeitnotiz von zweiter Hand stammt, nämlich auf die Zeit zurückgeht, da die Erinnerung zu verblassen begann, mag sie in der Angabe auch noch historisch richtig enthalten sein. Die Finsternis dauert von der sechsten bis an die neunte Stunde – so formuliert man allenfalls noch aus der Erinnerung. Daß man die drei Stundenangaben beifügt (Markus), das ist ein Rückschluß aus der Zeit der Feiern. Diese Feiern aber dürften eine Aufteilung des Erinnerungs-Stoffes auf drei Erzählungseinheiten zur Folge gehabt haben, eine Tendenz, die wir bei Lukas im Anwachsen der drei rundenden Kreuzesworte weiter verfolgen können.

Bald ist jedoch nicht nur die Erinnerung an die ursprüngliche Zeit verblaßt, sondern auch die primäre Aufteilung verwischt (Markus). Die Berichte sind vermutlich von den Gebetsstunden abgehoben und selbständig geworden; wir denken etwa an die Einfügung in den „Passionsbericht". Drei bloße Zeitangaben weisen noch heute auf die ursprüngliche Bedeutung dieser Gebetsstunden hin. Der Stoff wird jetzt sachlich-theologisch geordnet. Nicht lange, so wird man die Zeitangabe zum Stilmittel machen, vgl. Joh 13, 30 „es war aber Nacht"; 18, 28 „es war aber früh"; zur sechsten Stunde, da man die Lämmer zur Schlachtung führt (Strack-Billerbeck, II 836 f.), wird Gottes Lamm verurteilt, 19, 14.

VIII. Zusammenfassung und Ergebnis Karfreitag und Ostern

Wir brechen ab. Eine Fülle von Beobachtungen drängt uns zu der Vermutung, daß die evangelische Passionstradition der Begehung,

genauer: der Osterbegehung der ältesten Gemeinde entstammt[1]. Wir vermuten, daß diese Gemeinde die Erinnerung an Karfreitag und Ostern in festen Jahresfeiern wach hielt:

1. Der Bericht von den Ereignissen der letzten Nacht Jesu – eine breite Anamnese – legt uns die Vermutung nahe, er sei in einer Agape am Jahrestag des Berichteten entstanden, wie man sie in der Epistula Apostolorum bezeugt findet. Die straffe Gliederung, die enge Verklammerung der einzelnen Abschnitte, die eucharistische Färbung der Darstellung, der Abbruch am Morgen beim Hahnenschrei, das Fehlen irgendeines Hinweises auf Jesu Tod (vgl. die Mahlgebete der Didache, denen deshalb immer wieder der eucharistische Charakter abgesprochen worden ist), das alles erklärt sich am einfachsten aus dieser Situation.

2. Die Grablegenden hätten nach der entsprechenden Vermutung ihre Entstehung einer frühen Osterfeier (einer Begehung am Grabe Jesu selbst?) zu verdanken. Die merkwürdigen Zeitangaben, der Abschluß mit einer Auferstehungsformel, die legendare Ausschmückung der Szenen im Matthäus- und Petrusevangelium, welche sich bald auch vor einer Schilderung der Auferstehung nicht mehr scheuen, der von Kundsin, aaO, behauptete Grabkult als Hintergrund der johanneischen Grabeserzählungen und E. Lohmeyers Beobachtung, daß die Frauen merkwürdigerweise schon bei Markus den Leichnam „suchten"[2], das alles erklärt sich am besten aus der Situation einer solchen Osterfeier.

3. Anders der relativ lose Zusammenhang der Karfreitagserinnerung. Hier spielen die drei Gebetsstunden eine Rolle, an welche sich die Gemeinde noch Did 8, 3 hält. Hat die Erinnerung an das zentrale Kreuzesgeschehen deshalb erst relativ spät eine gewisse Einheitlichkeit erlangt, weil man des Geschehens zunächst in drei Stunden-Versammlungen gedachte, so daß man zunächst drei getrennte Traditionsstücke erhielt, ehe das Ganze enger zusammengefaßt werden konnte?

Die Tradition hätte nach unserer Arbeitshypothese durch die Begehung[3] ihre Form erhalten. Begehung führt immer zu festerer Prägung als Predigt. Begehung läßt liturgische Änderungen offen, die sich dann in der Tradition widerspiegeln (vgl. Anhang B). Begehung öffnet mitunter der Legende Tor und Tür, ohne auf die Schlüssigkeit des Berichtes zu achten (vgl. Anhang C). Die eucharistische Begehung dürfte von Anfang an den Rückblick und damit ein gewisses historisches Interesse gepflegt haben; kein Wunder, wenn der Passions-

---

[1] L. Fendt, ThLZ 1953, 328, stellt zur Vorgeschichte die Frage: „Wer benutzte im Zeitalter des Matthäus und Lukas solche der Leidensgeschichte analogen Lesungen – und wo?"

[2] Das ist nicht ganz selbstverständlich, da sie zwar um die Lage des Grabes, nicht aber um das Fehlen des Leichnams wissen, vgl. E. Lohmeyer, 354: „Es ist kein Wort gefallen, daß sie . . . überhaupt das Fehlen des Leichnams bemerkt hätten!" Die begehende Gemeinde setzt bei den Frauen unwillkürlich voraus, was sie weiß.

[3] Enthält das Fajjum-Fragment eine vorevangelische Fixierung solch einer Begehung?

bericht als erstes Produkt urchristlicher Erzählungskunst der Begehung und der Anamnese entstammt, eine Zusammenfassung der Ostertraditionen zur „lectio continua“[1].

Wer diese These weiter verfolgt, wird alsbald vor die Fragen gestellt:

1. Können wir aus den Evangelien auf eine weitere Entfaltung bzw. Veränderung der zugrunde liegenden Begehung schließen? Vgl. Anhang B und C.

2. Inwieweit spiegelt die Begehung das Historische wider?

Anhang A. Vom Prozeß Jesu.

Aus dem ursprünglichen Rahmen fällt die Perikope vom Verhör und Prozeß vor dem Hohen Rat heraus, welche noch die Formel (K. H. Schelkle, 250 f.) 1. Tim 6, 12 f. nicht zu kennen scheint:

Christi Jesu, der Zeugnis ablegte, d. i. das gute Bekenntnis, vor Pontius Pilatus.

Noch später wird die Tempelfrage in diesem Zusammenhange sein (der Gedanke schon Mc 15, 38, vgl. E. Lohmeyer, 347: „Jesus ist um des Wortes willen getötet: ‚Ich werde den Tempel zerstören‘ [15, 29 f.], und eben sein Tod ist der Anfang der Erfüllung dieser Prophetie“). Denn ursprünglich wurde wohl erzählt, Jesus sei um seines Messiasbekenntnisses willen verurteilt worden (R. Bultmann, 291 f.). Zur Zeit der Acta ist die Tempelfrage ein zentraler Streitpunkt zwischen Juden und Gemeinde. Das pflegt auf den Bericht zurückzuwirken, vgl. Joh 18, 19: „Der Hohepriester nun fragte Jesus über seine Jünger (!) und über seine Lehre (!).“ Übrigens hat auch der Spott der Vorübergehenden Mc 15, 29 f., der auf das Tempelwort zurückgreift, wie dies Wort keine selbständige Parallele in der Überlieferung, da Matthäus hier dem Markusbericht genau folgt.

Das Hohe-Rats-Verhör und heute auch die Reste des Pilatusprozesses tragen eucharistische Farben und sind – entgegen dem, was man erwartet – im Bericht von der letzten Nacht Jesu eingeordnet bzw. mit ihm harmonisiert worden. Nur die Trümmer der Pilatusverhandlung stehen noch im Karfreitagsbericht, und zwar prima luce, z. Zt. römischer Verfahren (E. Lohmeyer, 335, 2, weist auf Seneca, De ira II 7). Da diese öffentlich zu sein pflegten (E. Lohmeyer, 335), wäre sogar die Möglichkeit historischer Kunde von diesem Akte zu erwägen. Anders beim Ratsverhör, wo man vielleicht noch den Gang der Traditionsbildung verfolgen kann: 1. Tim 6 (Bekenntnis Jesu vor Pilatus) – Mc 15, 1 (Ratsbeschluß am Morgen) – Markus bzw. Lukas (Ratsbeschluß in der Nacht bzw. am Morgen, Überführung Jesu zu Pilatus am Morgen). Auch scheint der Oberste Rat bzw. der Hohepriester als dessen Vorsitzender erst in einem späteren Stadium der Traditionsbildung aufzutauchen, während man vorher ganz unbestimmt redet, vgl. Act 4: Pilatus und Herodes „mit Völkern und Stämmen Israels“ stehen ge-

[1] K. L. Schmidt, 305, gebrauchte diesen Begriff zum ersten Male.

mäß Ps 2 wider Jesus; 1. Thess 2, 15 „die Juden, die auch den Herrn Jesus und die Propheten töteten"; Lc 22, 66. 70 f. 23, 1 „die ganze Menge" usw. hat das Wort usw. Unbestimmte Angaben drängen natürlich zu immer stärkerer Präzisierung; kein Wunder, wenn der schließlich dargebotene Rats-„Prozeß" mischnischem Recht nicht entspricht (R. Bultmann, 291, 2; Strack-Billerbeck, I 1024; II 819). So erhebt sich die Frage, ob nicht der ganze Ratsprozeß eine sekundäre Einlage ist, an Örtlichkeit und Zeit wenig interessiert. Er hätte den ursprünglichen Bericht vom Pilatusverhör beinahe völlig verdeckt (vgl. auch M. Dibelius, ZNW 1915, 116 f.; 1931, 200).

Anhang B. Mc 14,12 ff.

Die Perikope Mc 14, 12–16 dürfte nicht zum primären Bestand gehören, da sie sich mit dessen Zeitangaben nicht in Einklang bringen läßt. Nach allem, was wir feststellen können, ist Jesus am Donnerstag der Leidenswoche mit den Jüngern zum letzten Mahle zusammengekommen. Unser Stück behauptet dagegen, das Mahl Jesu habe am Rüsttag stattgefunden:

> Und am ersten Tage der Ungesäuerten, da sie das Passa schlachteten, sprechen zu ihm seine Jünger . . .

Jesus wäre danach erst am 15. Nisan gestorben. Dagegen sprechen:

1. Die Zeiten der ältesten Passionstraditionen, siehe oben.
2. Die Datierung der Grabeserzählungen bei Markus auf die Tage *vor* und nach dem Sabbat[1].
3. Das johanneische Zeugnis, vgl. Joh 13, 1 f.: „Vor dem Fest des Passa sah Jesus, daß seine Stunde gekommen war . . . Und da ein Mahl gehalten ward . . .". Vgl. Strack-Billerbeck, II 834 ff.
4. Das Zeugnis der ältesten kirchlichen Liturgiker, wenn es zutrifft, daß diese um die Datierung des Todes Jesu am 14. Nisan wußten und um die Möglichkeit, *aus Markus* auf den 15. Nisan zu schließen (O. Casel, Art und Sinn der ältesten Osterfeier, Jahrbuch für Liturgiewissenschaften 14/1938, 8 f.: Apollinaris, Ende 2. Jhd.).
5. Das Zeugnis des babylonischen Talmud (Strack-Billerbeck, II 843 f.).
6. Die alten Prädikate Christi
   „Passalamm" 1. Kor 5, 7 und
   „Lamm": Joh 1, 29 „Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt"; Apc 5, 6 und öfters „das geschlachtete Lamm"; 1. Pt 1, 18 f. „ihr seid losgekauft . . . mit dem kostbaren Blut Christi als eines fehlerlosen und makellosen Lammes"; Act 8, 32,
   sofern diese ohne die Parallelität zwischen Passa-Schlachtung und Tod Jesu (Johannes!) kaum entstanden wären.

---

[1] Strack-Billerbeck, II 829 ff., suchen dieser Schwierigkeit zu entgehen, indem sie den ersten Feiertag auf einen Freitag legen, der als „Vorsabbat" des Festes bezeichnet werden konnte. Wie erklärt sich dann aber die Gründonnerstag-Tradition?

7. Die Beobachtung, daß in der älteren Tradition[1] nicht vom Essen eines Passalammes, sondern nur von Brot und Schüssel (Mc 14) bzw. Brot und Kelch (Lc 22)[2] berichtet wird.

Die Datierung Mc 14, 12 wird dann aber kaum Jesu Tod auf den 15. Nisan verlegen sollen, wie man zunächst meinen könnte. Was hat sie also für einen Sinn? Sie soll Jesu letztes Mahl eindeutig als Passamahl kennzeichnen, vgl. STRACK-BILLERBECK, II 41 f.; J. JEREMIAS, 18 ff. Das ist kaum ursprünglich, wie dies ganze Stück sekundär sein dürfte:

1. Außer dem bereits Angeführten beachte man, daß dies Stück keine selbständige Einheit ist, sondern eine Fortsetzung verlangt, wie das für sekundäre Einlagen kennzeichnend ist.
2. Trotzdem schließt das folgende nicht organisch an dies Stück an, insofern v. 17 vom Kommen Jesu mit „den Zwölfen" redet, während nach v. 16 nur noch zehn zu erwarten sind (vgl. E. LOHMEYER, 300).
3. In diesem Stücke haben die Jünger die Initiative.

Jesu Mahl gilt nach dieser sekundären Überlieferung als das Passamahl kat' exochen, eingenommen zur Zeit der jüdischen Passafeier.

Hat die Gemeinde, welche dies Erzählungsstück formte und vor die Mahltradition schob, die ältere Ostertradition auf ihr ererbtes Oster-Passamahl übertragen und deshalb die neue Datierung aufgenommen? Deshalb hat sie jedenfalls die eucharistischen Worte 14, 22–24 ergänzt: Man konnte sich Jesu Mahl ohne die konstitutiven Elemente der eigenen Mahlfeier nicht denken.

Stimmt diese These, dann entspringt das Datum Mc 14, 12 einem liturgischen Bedürfnis (E. SCHWARTZ, aaO, 23 f.; M. DIBELIUS, Formgeschichte, 190; R. BULTMANN, 307 f.) einer zweiten Gemeinde. Dafür spricht, daß die Zeitangabe dem Wortlaut der jüdischen Festdatierung nicht gleicht (G. DALMAN, Jesus-Jeschua, 97; R. BULTMANN, 284; STRACK-BILLERBECK, II 812 f.: „ungewöhnlich"; J. JEREMIAS, 52 f.): So formuliert christlicher Festbrauch, für den das jüdische Fest nur noch Namen und Datum der Feier abwirft (vgl. das „Passa" bei Johannes!).

Anhang C. Daten im Petrusevangelium.

Das Fragment (zitiert nach E. KLOSTERMANN, Kleine Texte 3, ²1933) beginnt zwar erst mitten in der Leidensgeschichte, aber von dieser wird doch so viel dargeboten, daß wir uns ein festeres Urteil bilden können, wie die Tradition zu bewerten sei. Der Schluß ist vollständig erhalten: Das Fragment bricht erst wenige Verse nach der Leidensgeschichte ab. Bekannt wird das Markusevangelium (wegen v. 57) und Matthäus sein.

[1] J. JEREMIAS, 37 f., möchte das Fehlen des Passalammes aus dem kultischen Charakter der Formel (Verkürzung!) erklären. Aber: 1. Der kultische „Kelch" hat die „Schüssel" erst bei Lukas verdrängt. 2. Wie konnte man das Passalamm auslassen, während man Christus als Lamm preist?

[2] Das weist noch nicht auf ein Passamahl: E. LOHMEYER, 300 f.

In der Passionstradition begleiten erst vom Mittag des Karfreitags an Zeitangaben die Erzählungsabschnitte (10–14 Kreuzigung; 15–20 Tod; 21–24 Kreuzabnahme).

Von besonderem Interesse scheint die Grablegungsperikope zu sein. Zur neunten Stunde (v. 22) nimmt man Jesu Leichnam vom Kreuze, während noch alle Welt in tiefster Finsternis liegt. Da leuchtet noch einmal die Sonne auf, „und es ward die neunte Stunde gefunden", zur Freude der Juden, welche die Sonne bereits untergegangen und ihren Sabbat geschändet wähnten. Die Bedeutung der Szene unterstreicht noch der Zug, daß Josephs Bitte um Jesu Leichnam nach vorn rücken und der Verurteilung Jesu unmittelbar folgen kann (3 ff.). Das ganze Interesse des Berichtes haftet am Schluß der Tradition; die Anfangsteile sind der Überlieferung gemäß geschildert, soweit uns das Fragment ein Urteil zuläßt. Daher ist es nur natürlich, daß der Verfasser besonders mit dem Stoff arbeitet, den wir von Matthäus her kennen. Während das Volk über Jesu Tod sein Wehe! schreit und die Jünger, „wie Übeltäter" verfolgt, fastend und weinend „Nacht und Tag bis zum Sabbat"[1] sitzen (v. 25–27), erreichen die Obersten des Volkes von Pilatus die Versiegelung des Grabes mit sieben Siegeln (28 ff.), wovon sich morgens ein Volkshaufe überzeugen muß[2], „früh, da der Sabbat aufleuchtete" (34). Dann, in der Nacht, geschieht, was diese Einleitung so spannend vorbereitet hat und worauf sichtlich der Ton des Ganzen liegt. Die Zeit wird jetzt wieder genau angegeben, und dies doppelt: Einmal, um das Geschehen der bis in Einzelheiten hinein berichteten Auferstehung Jesu zu eröffnen: v. 35 „in der Nacht aber, in welcher der Herrntag (ἡ κυριακή) aufleuchtete". Zum anderen, um die alte Grabfindungs-Tradition von den Frauen einzuleiten: v. 50 „aber früh am Herrntag". Hierbei werden so viel traditionelle Motive aufgenommen, daß sich Nacht- und Morgenschilderung aufs härteste widersprechen.

Die Zeitangaben sind vorwiegend an der Osternacht orientiert („Herrntag"). Bereits ihre Form weist auf den urchristlichen Kult. Am Schluß dürfte noch ein Nachklang dramatischer Aufführung in der Form der Aussagen erkennbar sein. Sie sind im Parallelismus membrorum angeordnet:

56 Was kamet ihr? / Wen suchet ihr? / Etwa jenen Gekreuzigten?
Er ist erstanden und ging weg!
So ihr aber nicht glaubt, blickt hinein und betrachtet den Ort, wo
er lag, daß er nicht da ist!
Denn er erstand und ging dorthin, woher er gesandt war.

Die Liturgie, und auch nur die auf verschiedene Stunden verteilte, vermag so stark traditionsgebundenes Gut wie etwa die Grabfindungsberichte zu bewahren, obwohl sie mit dem Glauben der Gemeinde – dem von der Nacht Berichteten – schärfstens konkurriert, niemals der Apologet. Und überlegen wir uns, welches Bedürfnis die Nachtlegende befriedigt! Eben das der rückblickenden Gemeinde, die den Sieg ihres

---

[1] Als wüßten sie, wann Jesus aufersteht. So redet die begehende Gemeinde, die um den Abbruch der Fasten weiß. Vgl. die drei Tage Grabwache.

[2] Dieser Zug hat natürlich zunächst topische Bedeutung!

„Herrn" (so fast stets im PetrEvg) feiert. Für sie bildet das Sterben Jesu den traditionell begangenen Auftakt zur Osternacht, in welcher man alle Herrlichkeit des Herrn aufstrahlen sieht. Daher erhält man am Karfreitag alle die Teile der Überlieferung, welche primär am Karfreitag gehaftet haben werden, nur daß man nun den Ton auf das Begräbnis Jesu und den Übergang zum Sabbat legt. Wir wissen nicht, wie weit das Fasten und Klagen über Jesu Tod bereits im Schatten einer Begehung steht – im vierten Jahrhundert sind die Stationen des Leidensweges bis ins einzelne durch Begehungen festgelegt. (Vgl. W. Heraeus, Silviae vel Potius Aetheriae Peregrinatio ad loca sancta, [3]1929, Kap. 29 ff. p. 37 ff.) Jedenfalls aber beginnt dann in der Osternacht der Festjubel, wenn man des Herrn Sieg über Tod und Grab vorträgt und fern von theologischen Skrupeln in der theologia gloriae zu schwelgen beginnt, selbstverständlich so wenig um historische Darstellung wie um den Ausgleich mit der älteren Tradition bemüht, die man am Morgen dem älteren Brauche gemäß rezitiert haben wird. Mit dem Vortrag dieser Tradition wird der Jubel beendet worden sein, ausklingend in ein nachhaltiges „Er ist erstanden!" Das Bedürfnis der lobpreisenden Gemeinde, kein apologetisches Bemühen, dürfte zur Steigerung der Wunderhaftigkeit und folglich auch der Schwierigkeit und Größe der Auferstehung Jesu geführt haben.

Auch und gerade die späte Petrus-Passion scheint also liturgische Züge widerzuspiegeln. Wird deshalb das Berichtete oftmals in monologe Rede aufgelöst, weil es dem Hörer vorgetragen wurde? Ist die von M. Dibelius betonte Nähe zum Alten Testament deshalb so groß, weil die betreffenden Testimonien im Rahmen der Liturgie verlesen wurden? Auch die Christologie zeigt Einwirkungen des Kultes: Jesus heißt „Herr", „Sohn Gottes" oder „König Israels". Jesus ist vom Kreuze aus „hinaufgenommen" (v. 19 ἀνελήφθη) und trotzdem leiblich erweckt (39 f.), ja sogar der Prediger bei den Toten (41 f.), von Gott auf diese Welt „gesandt" (56, vgl. Joh).

Vielleicht können wir noch bestimmen, *wo* die Tradition diese Form bekommen hat. Jerusalem scheidet aus: Das Volk schreit über „das Gericht und das Ende Jerusalems" (25c) sein Wehe!, als Jesus tot ist. „Der Tempel zu Jerusalem" (20) sagt nur der Auswärtige. Doch schon das Interesse an Jerusalem und dem Tempel läßt an die nähere Umgebung Jerusalems denken. Hinzu kommt, daß der Horizont der Tradition *auf Judäa* und die Juden *beschränkt* bleibt: Die kosmische Finsternis bei Jesu Tod betrifft *„ganz Judäa"* (15), als ende damit der Gesichtskreis des Berichtenden. Josephs große Rolle und die Freude der „Judäer", daß nach Jesu Tode noch einmal die Sonne erstrahlt und das Begräbnis vor ihrem Untergang zuläßt (23), führen uns auf eine Gemeinde, die von Moses Gesetz noch nicht weit abwich. Die Versiegelung des Grabes hat „ein Haufe von Jerusalem und Umgegend" (34) nachgeprüft. Von Jesu Tod fühlen sich die „Juden" betroffen und beginnen das Klagegeschrei (25); ihre Obersten aber fürchten, „in die Hände des Volkes der Juden zu fallen und gesteinigt zu werden" (48),

wenn dies von Jesu Auferstehung erfährt, und überreden daher Pilatus, die Grabwache zum Schweigen zu veranlassen. Mit den „Juden" beginnt das Fragment (1), vor den „Juden" haben die Frauen, besonders Maria, Angst (50 ff.).

Daraus folgern wir, daß die im Petrusevangelium fixierte Tradition vermutlich in einer judäischen Gemeinde ihre Form erhalten hat, selbst wenn der Verfasser des Petrusevangeliums einer späteren Zeit und einer anderen Gegend entstammte. Gefeiert wird Ostern, nicht so sehr Passa. Man geht ganz selbstverständlich vom Christlichen aus, ohne auf das jüdische Fest irgendwelche Rücksicht zu nehmen. Dabei verschiebt sich das Interesse von Karfreitag auf Ostern.

Ganz ähnlich kennt Matthäus am Anfang der Passionstradition auffällig wenig Eigenes. Fast nirgends ergänzt der Evangelist hier den Bericht des Markus, den er wie auch sonst seiner Darstellung zugrunde legt. Im Gegenteil: Am entscheidenden Punkte, in der Perikope von der Zurüstung des Passamahles, macht er den Versuch einer Kontraktion (26, 17 ff.). Hat seine eigene Tradition von diesem Stück nichts gekannt? Legt sie den Ton allein auf die bei Matthäus bereits stark ausgestaltete Ostertradition, wie dies nach ihr so eindrucksvoll die Gemeinde des Petrusevangeliums unternimmt? Jedenfalls häufen sich die Sondertraditionen bei Matthäus, je näher wir dem Ende der Leidensgeschichte kommen.

Tradition und Komposition in der Apostelgeschichte

Von Ernst Haenchen

Wer eine vergangene Epoche darstellen will, muß von ihr Kunde haben. Welche Kunde besaß der Verfasser der Apostelgeschichte (= Apg) von der Apostelzeit? Diese Frage hielt die Forscher besonders in dem Jahrzehnt vor und nach der Jahrhundertwende in Atem[1].

[1] Mit der ersten Auflage seiner „Einleitung in das NT" von 1886 hat B. Weiss eine Epoche intensiver Quellenforschung für die Apg eröffnet. Nach W. hat Lukas im ersten Teil der Apg den Bericht eines judenchristlichen Augenzeugen verwendet: 9, 1–30 ging auf eine mündliche Mitteilung an Lukas zurück. Was in Apg 1, 1–15, 35 unhistorisch ist, hat Lukas hinzugefügt. – Den Gedanken, daß die Sonderquelle des 3. Evg bis tief in die Apg hineinreicht (12, 24), hat 1891 Feine vertreten („Eine vorkanonische Überlieferung des Lukas in Evg und Apg"). Wie ein Judenchrist vor 70 innerlich dazu kommen soll, die feste Größe des Evg dadurch zu zerbrechen, daß er es zu einer Geschichte des Urchristentums erweitert, diese Frage hat sich Feine ebensowenig vorgelegt wie später Torrey oder Sahlin. – Im selben Jahr wie Feines Schrift erschien Fr. Spittas Werk „Die Apg, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert", das für die Quellenkritik jener Epoche typisch ist. Nach Spitta hat ein Redaktor die historisch zuverlässige Quelle A

Denn wer die zuverlässigen Quellen in der Apg aussondern und auswerten konnte, vermochte die Apostelzeit selbst – mindestens weithin – zum Leben zu erwecken. Dabei setzte man voraus, daß jene Quellen (oder Quelle) nicht nur vereinzelte Szenen der Apostelzeit berichteten, sondern die Ereignisse schon in ihrer Aufeinanderfolge und ihrem Zusammenhang schilderten. Sie waren sozusagen kleine Apostelgeschichten vor der Apg, nicht so umfangreich wie das lukanische Werk und wohl nur jeweils ein Teilgebiet des Ganzen darstellend. Der Verfasser der Apg hat also nach dieser Anschauung Traditionen – die ihm in Quellenschriften oder vielleicht auch gelegentlich mündlich gegeben waren – weiter tradiert. Von seiner Kompositionsarbeit konnte man nur insofern sprechen, als er verschiedene derartige Quellen miteinander verbunden und zu einem Ganzen vereinigt hat.

Neue Forschungen[1] haben nun gezeigt, daß hier das Verhältnis von Tradition und Komposition falsch bestimmt war. Nehmen wir z. B. eine Szene, welche H. W. Beyer noch 1933 in seinem Kommentar[2] ein „gutes Stück" der Überlieferung genannt hat: die Geschichte von der Wahl des Matthias zum Apostel, Apg 1, 16–26.

(eine Schrift des Lukas) mit der naiv-volkstümlichen Quelle B, die erst nach 70 entstand, so kunstvoll verbunden, daß er nur wenig fortzulassen oder hinzuzufügen brauchte. – Die letzte wichtige Arbeit über die Quellen der Acta in dieser Epoche stammt von Harnack (Beiträge z. Einl. i. d. NT, III; Die Apg, 1908). Weil der einheitliche Stil eine Quellenscheidung nicht gestattet, sondert H. die Quellen nach ihren Hauptpersonen und den Schauplätzen der Erzählung. Sein Ergebnis: 1. Die – schriftliche – „antiochenisch-jerusalemische Quelle", wohl von Silas verfaßt, umfaßt 6, 1–8, 4; 11, 19–30; 12, 25–15, 35. 2. Die auf Philippus und seine weissagenden Töchter zurückgehende „jerusalemisch-cäsareensische Quelle": 3, 1 bis 5, 16; 8, 5–40; 9, 31–11, 18; 12, 1–23. 3. Parallel dazu die anonym bleibende legendarische Quelle: Kap. 2 und 5, 17–42. Lukas hat diese Quellen vereinigt, bevor der Prozeß des Paulus in Rom entschieden war. – Diese Quellentheorie haben H. H. Wendt (Die Hauptquelle der Apg, ZNW 24, 1925, 293–305) und Joachim Jeremias (Die antiochenische Quelle der Apg und die Datierung der 1. Missionsreise, ZNW 36, 1937, 205–221) ziemlich übereinstimmend abgeändert: Lukas habe in die antiochenische Quelle (die allein als große Quellenschrift anerkannt wird) die Abschnitte 8, 5–40; 9, 31–11, 18; 12, 1–24; 15, 1–33 eingeschoben. Diese Quelle reiche von Kap. 6 bis Kap. 15 und vielleicht bis zum Schluß des Buches. Die Verhöre in Kap. 4 und 5 seien keine Dubletten. – Daneben ist der Gedanke, daß bis Apg 15, 35 eine judenchristliche Quelle vorliegt, von Torrey (The Composition and Date of Acts, 1916) in der Form vertreten worden: Lukas habe eine von Apg 1, 1 b–15, 35 reichende Quelle aus dem Aramäischen ins Griechische übersetzt. Harald Sahlin (Der Messias und das Gottesvolk, Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis XII, 1945) läßt Lukas eine von Lk 1, 5 bis Apg 15, 35 reichende hebr.-aramäische Quelle (die ein antiochenischer Judenchrist um 50 verfaßt hat: Protolukas) übersetzen und durch die Paulus betreffenden Stücke erweitern.

[1] Im folgenden sind vor allem die Arbeiten von Martin Dibelius zur Apg, welche Heinrich Greeven in dem Sammelband „Aufsätze zur Apg" 1951 herausgegeben hat (hier zitiert als „Aufsätze"), dankbar herangezogen worden.

[2] Das NT deutsch, Teilbändchen 5, S. 11.

Einen Abstrich hatte freilich schon BEYER gemacht: Petrus kann vor seinen Hörern das Ende des Judas, das sie vor kurzem selbst erlebt hatten, nicht als etwas Neues erzählt haben. Hier in Vs 18 berichtet vielmehr der Verfasser seinen Lesern durch den Mund des Petrus ein Ereignis, das sie aus dem 3. Evg nicht erfahren hatten. Aber auch Vs 19 müssen wir mit BEYER dem Verfasser der Apg zuschreiben. Petrus kann unmöglich „in Jerusalem vor aramäisch sprechenden Juden von eben diesem Aramäisch als der ‚Sprache der Einheimischen' geredet und das Wort ‚Hakeldamach' auf griechisch erläutert" haben (aaO S. 12). Lukas besaß nicht die Möglichkeit des modernen Historikers, dem Leser etwas in einer Anmerkung mitzuteilen. Er mußte es einer der redenden Personen seiner Erzählung in den Mund legen. Das bot überdies noch den Vorteil, daß es lebendiger wirkte[1].

Aber nun zeigt sich – und das hat BEYER noch nicht gemerkt –: auch der Schriftbeweis, der die ganze Petrusrede trägt, kann nicht aus dem Mund des Petrus gekommen sein. Der hebräische Text – und Petrus hat ja vor den aramäischen Judenchristen nicht die LXX zitiert – gab diesen Schriftbeweis nicht her. Ps 69 (68), 26 ist einer von vielen Flüchen, die ein leidender Frommer gegen seine Feinde schleudert: „Ihr Lagerplatz möge zur Öde werden, in ihren Zelten kein Bewohner mehr sein!" Dieser Text ließ sich beim besten Willen nicht auf Judas beziehen, und auch beim LXX-Text wurde das nur möglich, indem man ihn noch abänderte[2]. Eine solche Änderung des hebräischen Wortlauts hat aber – bei aller Freiheit der Deutung – keine palästinensische Auslegung gewagt. Ebenso steht es nun aber auch bei Ps 109 (108), 8. Auch hier verflucht ein Frommer seinen Feind: „Seine Lebenstage mögen wenig sein, und sein Amt möge ein anderer empfangen. Seine Kinder mögen zu Waisen werden . . ." Wieder ließ sich nur der LXX-Text auf Judas beziehen, und auch er nur, wenn man den Optativ *λάβοι* in den Imperativ *λαβέτω* verwandelte. Damit wird aus dem menschlichen Wunsch der göttliche Befehl, den

[1] Wenn Lukas z. B. die Aufzählung der Völkerschaften, unter denen die in Jerusalem wohnenden Diasporajuden aufgewachsen sind (Apg 2, 9–11; von Festpilgern ist keine Rede!), als eine historische Zwischenbemerkung eingeschaltet hätte, wäre die Spannung der Pfingstgeschichte zerbrochen. Damit, daß diese Aufzählung als Rede der Diasporajuden erscheint, verwandelt sich eine trockene Liste in eine lebendige Geschichte. Andererseits darf man diese freilich nicht im einzelnen psychologisch nachrechnen und fragen: Wie kamen diese Männer dazu sich klarzumachen, aus wieviel verschiedenen Völkerschaften sie stammten? Die Erfahrung, daß eine psychologische Nachrechnung fehl am Platze ist, kann man bei vielen Szenen der Apg machen.

[2] Ps 69 (68), 26: *γενηθήτω ἡ ἔπαυλις αὐτῶν* (Apg: *αὐτοῦ*) *ἠρημωμένη* (Apg: *ἔρημος*) *καὶ ἐν τοῖς σκηνώμασιν αὐτῶν μὴ ἔστω ὁ κατοικῶν* (Apg: *καὶ μὴ ἔστω ὁ κατοικῶν ἐν αὐτῇ*).

Apg 1, 20 hier zu hören vermeint. Erst hellenistische Christen, welche das AT nur aus der LXX kannten und diese frei abzuändern wagten, können die beiden Psalmstellen auf Judas bezogen haben. Damit fällt die Petrusrede, welche sich auf diese Deutung gründet, als historischer Bericht aus jerusalemischer Tradition dahin. Zu diesem Ergebnis paßt auch das genau, was die Analyse für den Rest dieser Geschichte zeigt: der Apostelbegriff, den Vs 21 f. umreißen, entspricht nicht dem, was die Urchristenheit unter „Apostel" verstand[1]. Daß Lukas das Gebet der Gemeinde (Vs 25) – gewiß nach dem Muster alter Gebete – selbst gestaltet hat, erkennt auch ein so konservativer Forscher wie Bauernfeind an[2].

Ähnlich wie mit der Petrusrede verhält es sich – um das hier gleich noch anzufügen – mit der Rede des Jakobus in Apg 15, 14 ff. Der Herrnbruder zitiert Amos 9, 11 ff. – aber nach der LXX, deren Text hier auf zwei Mißverständnissen des hebräischen Wortlauts beruht[3]. Daß Jakobus in Jerusalem keinen Schriftbeweis auf Grund der LXX geführt hat, zumal wenn der hebräische Text diese Deutung ausschloß, liegt auf der Hand[4]. Wieder hat Lukas unbefangen das eigene Verständnis des griechischen Bibeltextes einer Person der Apostelzeit in den Mund gelegt.

An dieser Stelle müssen wir einen Augenblick innehalten und uns über das Ergebnis besinnen, damit es nicht mißverstanden wird. Es ist freilich richtig, daß die von Lukas berichteten Szenen 1, 16–26 und 15, 14 ff. nicht aus einer alten Tradition übernommen sind. Trotzdem wäre es ein Irrtum zu meinen, Lukas habe ohne Tradition gearbeitet. Diese beiden Geschichten enthalten vielmehr kaum einen Zug, der nicht auf irgendeine Überlieferung zurückgeht. Nur ist diese Tradition nicht eine alte, zusammenhängende Darstellung der Apostel-

---

[1] Die Apostel gelten hier wie in 10, 39 als die Augenzeugen des gesamten Lebens Jesu und als die Augenzeugen seiner Auferstehung wie in 13, 31. Vgl. über die Bedeutung dieses Zuges Ernst Käsemann, Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie (ZThK 49, 1952, 272–296), S. 278 f.

[2] Otto Bauernfeind, Die Apostelgeschichte, Theol. Handkomm. V 1939, S. 26.

[3] יִירְשׁוּ אֶת־שְׁאֵרִית אֱדוֹם („sie werden den Überrest Edoms in Besitz nehmen") wird wiedergegeben mit *ἐκζητήσωσιν οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων*, als ob יִדְרְשׁוּ und אָדָם dastünde.

[4] Dibelius, Aufsätze 153. – Zahn, Die Apostelgeschichte des Lukas, 521 Anm. 83 wollte sie trotzdem für den historischen Jakobus retten: Der LXX-Text von Amos 9, 11 f. könne ursprünglicher sein als der masoretische; vielleicht habe man einen ihm entsprechenden aramäischen Text in Galiläa gelesen, so daß er dem Jakobus geläufig war. Oder aber Jakobus habe im Laufe der Jahre mit der LXX Bekanntschaft gemacht und aus höflicher Rücksicht auf die Begleiter des Paulus das AT griechisch zitiert. – Eine solche Verteidigung zeigt, daß hier eine verlorene Position verteidigt wird.

zeit, sondern sie setzt sich aus allen möglichen Überlieferungen verschiedener Herkunft und verschiedenen Datums zusammen. Da finden wir eine Form der Judaslegende, die selbständig neben den anderen, von Matthäus und Papias überlieferten Traditionen vom Ende des Judas steht[1]. Weiter ist uns als Tradition der Schriftbeweis der hellenistischen Christen begegnet, den Lukas nicht selbst aus der LXX herausgelesen, sondern übernommen hat. Ferner haben wir die Anschauung vom Apostel gefunden, wie sie in der Zeit des Lukas in Geltung stand, und endlich die Gebetssprache der hellenistischen Christengemeinde, die sich in dem Wort *καρδιογνώστης*[2] – die LXX kennt es noch nicht, aber im nachapostolischen Schrifttum ist es beliebt – und dem Wortspiel mit *τόπος* verrät.

Alle diese einzelnen Traditionen ergeben freilich noch nicht die Szenen, welche wir Apg 1, 16 ff. und 15, 14 ff. finden. Sie sind erst durch die Komposition des Lukas entstanden, der Überlieferungen höchst verschiedener Art zur Einheit einer anschaulichen und lebendigen Szene zu verbinden wußte. Damit verschiebt sich aber das Verhältnis von Tradition und Komposition in bedeutsamer Weise: ganze Szenen, welche man früher für Bestandteile einer Tradition gehalten hatte, erweisen sich als Erzeugnisse lukanischer Kompositionskunst. Der Anteil der eigenen Arbeit des Verfassers an der Apg geht also weit über das hinaus, was man ihm bisher zuzubilligen geneigt war. Er hat nicht – oder jedenfalls nicht nur[3] – Quellenschriften übernommen und miteinander verbunden, sondern er hat ganze Szenen und – wie wir noch sehen werden – Szenenfolgen auf Grund sehr verschiedenartiger Traditionen selbst frei gestaltet.

Allerdings droht auch hier wieder ein Mißverständnis, dem wir sofort vorbeugen müssen. Jene Szenen, welche Lukas selbst entwarf, hat er nicht aus dem Blauen erfunden. Das läßt sich an 1, 16 ff. und 15, 14 ff. nachweisen. Mit der Szene von der Apostelnachwahl bringt er ein Grundanliegen der frühchristlichen Kirche zum Ausdruck: so wie sich der Gotteswille im Tod des Judas erfüllt hat, so auch im Entschluß der Gemeinde, den heiligen Kreis der Zwölf wieder zu schließen. Das

---

[1] Mt 27, 3–10; Bihlmeyer, Die apostolischen Väter, I 1924, 136. Vgl. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums[2] 1933, 113, und Kirsopp Lake, The Death of Judas, The Beginnings of Christianity (hier im folgenden zitiert als „Beg.") V 22–30.

[2] Herm mand IV 3, 4; acta Pauli et Theclae 24; Apost. Konstit. II 24, 4; III 7, 6; IV 6, 4; VI 12, 4; VIII 5, 6; Clem Alex Strom. V 14, 96: Beg. IV 15.

[3] Vgl. das unten zum paulinischen Itinerar Ausgeführte. Lukas hat dieses Itinerar freilich nicht einfach abgeschrieben, sondern stilistisch überarbeitet und durch Einfügungen anderer Traditionen erweitert.

erste kirchliche Handeln, von dem die Apg berichtet, ist ein Gehorsam gegen das Wort – so wie die Gemeinde des Lukas dieses Wort verstand.

Ähnlich verhält es sich mit der Rede des Jakobus. Indem Lukas ihm diesen Schriftbeweis in den Mund legt, zeichnet er ihn nach dem Bilde, das von ihm in den Gemeinden fortlebte, als den Frommen, der mit seiner Schriftgelehrsamkeit dafür bürgt, daß die Heidenmission längst im Gotteswort vorgesehen war.

Wir sehen aus diesen wenigen Beispielen, daß Lukas kein Historiker in dem Sinne war und sein wollte, in dem wir diesen Begriff fassen, und daß deshalb die Komposition als das freie, nur vom kirchlichen Gesamtbild der Vergangenheit gelenkte Entwerfen von Szenen in der Apg eine Rolle spielt, wie wir sie heute nur in geschichtlichen Romanen zulassen.

Die Freiheit, mit der Lukas hier die Geschichte der Apostelzeit behandelt, ist für unser vom Historismus geplagtes Denken derart ungewöhnlich und beunruhigend, daß wir uns besser noch an einem anderen Fall vergewissern, ob wir hier nicht auf einem Irrweg sind. Eine solche Prüfung erlaubt uns der Vergleich der drei Berichte von der Bekehrung des Paulus in Kap. 9, 22 und 26[1]. Man hat längst gewisse Unterschiede zwischen ihnen bemerkt[2]: in 9, 7 hören die Begleiter des Paulus die himmlische Stimme, sehen aber niemand, in 22, 9 dagegen sehen sie das Licht, hören aber die Stimme nicht. In 9, 4 und 22, 7 stürzt nur Paulus nieder, in 26, 14 dagegen auch seine Begleiter. In Kap. 9 und 22 erblindet Paulus und wird von Ananias geheilt, in Kap. 26 ist für Ananias und damit für Blendung und Heilung kein Raum.

Diese und andere Unterschiede hatte die quellenkritische Forschung auf die Benutzung verschiedener Quellen durch Lukas zurückgeführt[3]

---

[1] Johannes Munck hat darüber 1954 in seinem Werk „Paulus und die Heilsgeschichte" (Acta Jutlandica, Aarskrift for Aarhus Universitet XXVI, 1 S. 1 bis 349) S. 3–27 ausführlich gehandelt.

[2] Der Unterschied in der Konstruktion einzelner Wendungen in diesen Kapiteln geht darauf zurück, daß Lukas Wiederholungen tunlichst vermeiden wollte. Darum hat er den Wortlaut der 2. Bekehrungsgeschichte öfter gegenüber dem der 1. und 3. variiert. So stimmen die 1. und 3. gegen die 2. in folgenden Wendungen überein: (1) In 9, 3 und 26, 13 wird *περιαστράπτω* mit dem Akkusativ, in 22, 6 mit *περί* konstruiert. (2) Nach 9, 4 und 26, 14 fällt Paulus *εἰς τὴν γῆν*, nach 22, 7 *εἰς τὸ ἔδαφος*. (3) 9, 6 und 26, 16 stimmen in *ἀνάστηθι καί* überein gegen *ἀναστάς* in 22, 10. Dieser Befund spricht gegen die in Anm. 3 genannte Hypothese von Hirsch. Kap. 22 und 26 kommen nur in der Konstruktion von *ἀκούω* mit Akkusativ überein, während 9, 7 damit den Genitiv verbindet; ein Bedeutungsunterschied ist damit nicht verbunden.

[3] Kirsopp Lake hat in „Note XV: The Conversion of Paul and the Events immediatly following it" (Beg. V 188–195) vermutet, Kap. 22 entspreche der Quelle, während Kap. 9 eine hellenisierende Revision des Lukas biete. Lukas habe

– als ob er ein moderner Historiker wäre, der sich verpflichtet fühlt, dem Leser die verschiedenen vorhandenen Überlieferungen vorzuführen und womöglich noch seinen eigenen Versuch ihrer Auswertung vorzutragen! In Wirklichkeit hat Lukas die Darstellung der Bekehrung jeweils genau dem Zusammenhang angepaßt, in dem er sie erzählt.

Der Leser von Kap. 9 weiß noch nichts von der Bekehrung Sauls. Er hört hier zum erstenmal von der Christophanie in dem Licht, das Saul blind macht. So kann Lukas die Handlung sich langsam entwickeln lassen, damit die Spannung steigern und zugleich etwas theologisch Wichtiges darstellen; Saul erfährt nicht, was weiter geschehen wird; er ist zu völliger Passivität gezwungen und ganz auf das angewiesen, was Gott mit ihm tun wird. So sitzt er blind und fastend in Damaskus.

Das Gespräch des himmlischen Herrn mit Ananias zeigt dem Leser den ungeheuren Umschwung, der eingetreten ist. Daß sich Ananias zunächst dagegen sträubt, zu Saul zu gehen, soll ihn nicht etwa als ungehorsam charakterisieren, sondern dieser Zug führt dem Leser noch einmal vor Augen, wie schrecklich Saul soeben noch die Christen bedroht hat[1]. Die Antwort des Herrn aber stellt dieser Vergangenheit die Gegenwart gegenüber: der Verfolger wird zum Missionar: Saul, der die Christen so viel leiden ließ, wird nun selbst für den Christus-

---

in Kap. 26 die Ananiasepisode fortgelassen, entweder weil er wußte, „that Paul refused to accept it", oder weil ihm sein künstlerisches Empfinden sagte, daß Ananias vor Agrippa überflüssig war. Ganz anders sieht Emanuel Hirsch die Dinge in seinem Aufsatz: Die drei Berichte der Act über die Bekehrung des Paulus, ZNW 28, 1929, 305–312. Nach Hirsch liegt dem Bericht in Kap. 9 „zugrunde die Gestalt, in der sich die Geschichte von Pauli Bekehrung in der Gemeinde von Damaskus erhalten hat", dem Bericht in Kap. 26 „die Gestalt, in der Paulus von seiner Bekehrung gesprochen hat" (309). In dem Bericht von Kap. 22 aber gebe Lukas zu verstehen, „wie er sich etwa den Ausgleich zwischen den beiden Berichten denkt" (309 f.). Aber hat Paulus überhaupt so, wie Hirsch voraussetzt, den Gemeinden von seiner Bekehrung erzählt? Munck bemerkt (S. 26) mit Recht: Paulus „gehört nicht zu denen, die beständig ihr inneres Leben nach außen kehren und nicht müde werden, von sich selbst zu erzählen. Paulus ist im Gegenteil sehr zurückhaltend mit Mitteilungen über sein eigenes religiöses Leben. Wo der Kampf um sein Apostolat oder eine Belehrung der Gemeinden es notwendig macht, geht er auf Themen ein, die er sonst nicht berührt. Aber in der Regel sind es nur kurze Andeutungen, die keine besonderen Aufklärungen enthalten."

[1] Hirsch hat diesen Zug u. E. falsch gedeutet: die Christen von Damaskus hätten die Bekehrung des Paulus „für eine reine Bewahrung der Gemeinde vor der drohenden Verfolgung gehalten" (aaO 307). Aber auch Dibelius dürfte hier in die Irre gehen, wenn er (Zur Formgeschichte des NT, Th. R. N. F. 3, 1931, 235) davon spricht, daß die Fügung „den vor dem Feind zagenden Ananias zu seinem Protektor macht" – es kommt Lukas nicht darauf an, einen inneren Wandel bei Ananias zu schildern, sondern den bei Paulus eingetretenen Wandel sichtbar zu machen.

namen leiden. Lukas hätte das dem Leser auch in einer eigenen lehrhaften Darlegung vortragen können. Indem er aber die Wende dem Leser in der Wechselrede des Herrn mit Ananias deutlich macht, läßt er wieder – wie bei der Erzählung vom Ende des Judas – eine eigene Mitteilung zu einer lebendigen, den Leser packenden Szene werden. Er lehrt nicht wie ein Dogmatiker, sondern eher wie ein Dramatiker.

Dabei ist für ihn – um diesen wichtigen Charakterzug seines Werkes hier zu erwähnen – jede Einzelszene jeweils ein Ganzes für sich, und man darf nicht die eine Szene kritisch gegen die nächste ausspielen[1]. Z. B. verrät Ananias in 9, 17 ein viel genaueres Wissen vom Zustand des Paulus, als er es nach Vs 13 f. besaß.

Aber nicht nur Teilszenen sind voneinander relativ unabhängig, sondern erst recht große Szenen, wie die von Kap. 9, 1–18 und die von 22, 3–21. Der letzteren wenden wir uns jetzt zu.

Diese Rede des Paulus im Tempelvorhof ist sehr sonderbar: Paulus ist der Tempelschändung angeklagt, und anstatt darauf einzugehen, erzählt er sein Leben und seine Bekehrung! Man hat das früher damit erklärt, daß Paulus ja unterbrochen wird: er war noch nicht vom Grundsätzlichen zum Besonderen gekommen[2]. Aber einmal spricht Paulus gar nicht vom Grundsätzlichen, sondern von den konkreten Einzelheiten seines Lebens. Sodann hat Dibelius gezeigt, daß diese Unterbrechungen ein bewußt gehandhabtes Kunstmittel des Schriftstellers Lukas sind und immer erst dann eintreten, wenn das ihm Wichtige gerade gesagt ist[3]! Wir müssen also zusehen, ob dieses Rätsel nicht aus der lukanischen Komposition verständlich wird. Denn daß der von den lynchenden Juden halbtot geschlagene Paulus hier wirklich eine Rede gehalten hat, ist ebenso unwahrscheinlich, wie daß der Tribun dem Gefangenen auf die Mitteilung hin, er sei Bürger von Tarsus, eine Rede zu halten erlaubte und daß die tobende Menge ihn angehört hat, bloß weil er mit der Hand winkte. Daß 22, 23

---

[1] Die 9, 10 beginnende Teilszene endet 9, 19; mit 9, 17 beginnt eine neue Szene.

[2] Bauernfeind aaO 251: „Die Apologie ist so aufgebaut, daß den aktuellen Einzelfragen erst eine grundsätzliche Klärung vorangehen soll; aber selbst diese bleibt wegen der Unterbrechung Vs 21 ein Torso und soll im Sinne des Lk als solcher verstanden werden.“ – In Wirklichkeit hat Lukas schon bei der Ergreifungsszene 21, 28 deutlich gemacht, wohin er den Schwerpunkt legen will: Die Juden aus der Asia klagen Paulus ausführlich als den Mann an, der gegen das jüdische Volk und Gesetz und gegen diese Stätte alle überall lehrt, und dann erst folgt als Zusatz der Vorwurf der Tempelschändung. Daß in der tatsächlichen Lynchszene keine solche lange Rede gehalten worden ist, noch dazu mit der Paronomasie *πάντας πανταχῇ*, ist richtig; aber hier kommt es nur auf die lukanische Darstellung an.

[3] Dibelius, Aufsätze 54, 138.

genau an 21, 36 anschließt, haben die Kritiker schon längst gesehen. Aber warum hat Lukas den Paulus hier diese Rede halten lassen?

Es ging ihm nicht bloß um jenen Anstoß, den die Juden einst an Paulus genommen haben, sondern zugleich und sogar in erster Linie um den Anstoß, den das Judentum seiner eigenen Gegenwart an der christlichen Heidenmission nahm. Da Paulus der große Heidenmissionar war, entspricht es durchaus der Sache, wenn *er* hier die Apologie des Christentums vorträgt und dabei nicht auf jene angebliche Tempelschändung eingeht, sondern auf die Frage: Ist die christliche Heidenmission berechtigt? Als Antwort entfaltet Lukas das Leben des Paulus. Er hat alle Züge aus der Überlieferung gesammelt, die Paulus als einen gesetzestreuen palästinensischen Juden erscheinen lassen. Dieser gesetzesstrenge Pharisäer Paulus hätte von sich aus nie und nimmer unbeschnittene Heiden in die Gemeinde aufgenommen! Auch seine Bekehrung (übrigens wird dieses Wort in der Apg für diese Szene nie gebraucht!) holt ihn nicht aus dem strengen Judentum heraus: Ananias wird ganz als ein gesetzesfrommer Jude gezeichnet[1].

Die Wendung des Paulus zur Heidenmission war in 9, 15 nur behutsam angedeutet worden in einem Wort des erhöhten Herrn zu Ananias. Hier in Kap. 22 wird sie nicht mehr mit Ananias in Verbindung gebracht, sondern mit dem Befehl des himmlischen Herrn selber: ER erscheint dem frommen Tempelbesucher Paulus an dieser heiligen Stätte in einem Gesicht (22, 17–21) und gebietet ihm, Jerusalem zu verlassen[2]. So wie in Kap. 9 Ananias, so sträubt sich hier Paulus; er will die Judenmission nicht aufgeben[3]. Lukas wendet hier die gleiche Technik an wie dort: eine Überlegung, die er seinen Lesern auch lehr-

---

[1] Apg 22, 12.

[2] Das Gesicht des Paulus im Tempel müßte eigentlich mit 9, 29 b gleichzeitig sein. Aber nach der Darstellung in Kap. 13 ist der Statthalter Sergius Paulus der erste von Paulus bekehrte Heide, ohne daß das freilich 13, 12 ausdrücklich gesagt wird. Erst 13, 46 gehen Paulus und Barnabas feierlich zur Heidenmission über. Damit wird deutlich: die Berufung des Paulus zum Heidenmissionar, wie sie 22, 21 ausgesprochen wird, verträgt sich nicht mit jener Schilderung der paulinischen Mission, welche die Apg in Kap. 9–13 gibt. 26, 20 mit seiner Erwähnung der Judenmission in Damaskus und Jerusalem (die Worte *πᾶσάν τε τὴν χώραν τῆς Ἰουδαίας* dürften nicht dem ursprünglichen Text angehören) und der auf sie folgenden Heidenmission versucht die beiden Konzeptionen auszugleichen, von denen Lukas keine missen kann: 1. Paulus ist – in der von Lukas übernommenen gesamtkirchlichen Tradition – „der Heidenmissionar". 2. Paulus hat nur dann und deshalb Heidenmission getrieben, wenn und weil die Juden das Evangelium abgelehnt haben. Zu der zweiten Anschauung treibt den Lukas das apologetische Bemühen um den Nachweis, daß nur der Unglaube der Juden die christliche Mission zu den Heiden geführt hat.

[3] Die Verse 22, 19 f. zeigen ebenso wie 22, 3–5, daß Paulus von sich aus nie zur Heidenmission übergegangen wäre.

haft hätte vortragen können, legt er dem Paulus in den Mund: Eigentlich müßten die Juden dem Paulus, dem großen Christenverfolger, doch glauben, weil er sicher nicht aus eigenem Antrieb Christ geworden ist. Wenn nun Christus in seiner Antwort ihn dennoch zu den Heiden sendet, so wird dadurch einmal – und das ist hier das Wichtigste – deutlich: die Heidenmission des Paulus ist nicht menschlichem Eigenwillen entsprungen, sondern nur dem Gehorsam gegen den Gotteswillen. Damit ist sie gerechtfertigt, und so hat die paulinische Apologie ihr Ziel erreicht.

Paulus ist nach Lukas freilich nicht der erste Heidenmissionar: vor ihm hat Petrus die Heidenmission begonnen (10, 1–11, 18). In dieser unverhältnismäßig breit ausgeführten Szene hat Lukas genau dasselbe dargestellt[1]: die Heidenmission des Petrus ist nicht aus dessen Willen erwachsen, sondern gegen sein Sträuben hat Gott durch seinen himmlischen Boten, durch die Weisung des Geistes, durch ein Gesicht und endlich durch die Sendung des ekstatischen Geistes diese Mission – man muß schon sagen – erzwungen. Sie ist nicht Menschen-, sondern Gotteswerk. Diese Erkenntnis hindert Lukas freilich nicht daran, die Heidenmission durch den Repräsentanten der Muttergemeinde der Christenheit und später durch diese selbst anerkannt werden zu lassen. So ist sie innerhalb der göttlichen und der menschlichen Sphäre gerechtfertigt.

Jene von Paulus in 22, 21 berichtete Sendung durch Christus zu den Heiden dient aber Lukas zugleich auch als Anlaß für die neu ausbrechende Wut der bis dahin atemlos lauschenden Menge: jenes Wort, mit dem Paulus die Verteidigung der Heidenmission beendet, motiviert zugleich auch die Unterbrechung der Rede, welche ihr inneres Ziel gerade erreicht hat.

Wir können an dieser Szene aufs neue lernen, was die lukanische Kompositionskunst vermag; aus Mitteilungen über den Lebensgang des Paulus, welche die Angaben in Kap. 8 und 9 ergänzen, und aus einer knappen Wiederholung der Ananiasgeschichte – bei der das Gespräch des Christus mit Ananias fortfällt! – hat Lukas eine neue Szene geschaffen, die wie ein ruhiger Satz nach und vor einem Allegro furioso steht. Abermals ist fast jeder Einzelzug aus einer Tradition geschöpft – das Gespräch des Herrn mit Paulus wird man wie das des Christus mit Ananias freilich ausnehmen müssen[2] –, und doch ist

---

[1] Zur Corneliusgeschichte s. Dibelius, Die Bekehrung des Cornelius, Coniectanea Neotestamentica XI 1947, 50–65, Aufsätze 96–107.

[2] Das Motiv der einander korrespondierenden Doppelvisionen – Alfred Wikenhauser hat die antiken Belege am vollständigsten gesammelt: „Doppelträume", Biblica 29, 1948, 100–111 – ist in der hellenistischen Literatur zu Hause.

daraus eine Szene geworden, die so von keiner Tradition gedeckt ist. Wieder muß man jedoch bedenken: Was in dieser Szene anschaulich wird, ist die christliche Grundüberzeugung des Lukas und seiner Gemeinde, daß die Heidenmission auf den Willen Gottes gegründet ist.

Lukas hat es gewagt, die Bekehrungsgeschichte des Paulus in der Apg noch ein drittes Mal zum Hauptinhalt einer Szene zu machen, in der sie im Grunde dieselbe Aufgabe erfüllt wie in Kap. 22[1]. Aber Lukas hat diese Geschichte in Kap. 26 nicht schematisch wiederholt, sondern charakteristisch abgewandelt. Paulus steht hier vor dem römischen Statthalter Festus und dem jüdischen König Agrippa II. Lukas hat die Prozeßlage inzwischen dahin entwickelt, daß die römische Behörde einsieht: Paulus hat nichts getan, was Tod oder Fesseln verdient[2]. Unklar ist dem Römer nur – und darüber soll jetzt Agrippa entscheiden –, ob sich Paulus gegen das Judentum vergangen hat[3]. Wiederum verteidigt Paulus sich (und das Christentum, denn in Wirklichkeit ist auch jetzt nicht bloß Paulus, sondern das Christentum selbst der Angeklagte) mit der Schilderung seines Lebens und seiner Bekehrung. Über das den Lesern schon Bekannte geht diese Darstellung begreiflicherweise rasch hinweg. Der Anteil des Paulus an der Stephanusverfolgung wird – damit diese Wiederholung nicht abfällt – nun mit den grellsten Farben gemalt[4]. Aber die bedeutsamste Änderung besteht darin, daß jetzt Ananias überhaupt nicht mehr erwähnt wird. Die Heidenmission wird verteidigt, indem Paulus dem König klar macht: die himmlische Erscheinung ließ ihm keine andere Wahl. Lukas hat das auf eine uns überaus kühn anmutende Weise ausgeführt. Er legt dem erhöhten Herrn, der dem Paulus erscheint, das bekannte griechische Sprichwort in den Mund: „Hart ist es für dich, gegen den Stachel auszuschlagen." Das späte Griechentum fand in diesem Wort den Sinn ausgedrückt: „Es ist sinnlos, wenn sich der Mensch gegen das Schicksal auflehnt."[5] Lukas benützt also die

---

[1] Apg 26, 12–18.

[2] Apg 23, 29; 25, 25; 26, 31. Die *δεσμοί* sind nach Mommsen, Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus (ZNW 2, 1901, 81–96) 91, nicht polizeiliche oder Untersuchungshaft, sondern die Bergwerksstrafe (= vincula; s. Strafrecht 952 Anm.).

[3] Lukas berücksichtigt nicht, daß Festus nach der Appellation des Paulus gar nicht mehr über die Schuldfrage zu urteilen hat. Die Anklage gegen Paulus zu formulieren ist auch nicht Aufgabe des Festus; sie geht aus den bei seinen Akten befindlichen Eingaben der Juden hervor. Lukas verwendet dieses Motiv, daß sich die römische Obrigkeit (vergeblich) um Klarheit über den Fall des Paulus bemüht, immer wieder zur Begründung von Redeszenen.

[4] Apg 26, 10 f.

[5] Vgl. Scholia vetera in Pindari carmina II 60 f. (die Wendung begegnet vor Euripides schon bei Aeschylus Agam. 1624 – wo sie freilich auf den Widerstand gegen die Staatsgewalt bezogen wird –, Prometh. 325 – wo sie im Blick auf die

religiöse Erfahrung des Griechentums von der Hilflosigkeit des Menschen angesichts der Schicksalsmacht, um seinen griechischen Lesern klarzumachen, wie vollständig sich Paulus in der Gewalt Jesu befand, aus der es für ihn kein Ausbrechen gab. Daß Lukas den Herrn dieses heidnische Sprichwort[1] gebrauchen läßt, ist ein Beweis für die unerhörte Freiheit (die dennoch keine Zuchtlosigkeit ist!), mit der Lukas die Tradition abzuwandeln und neu zu gestalten wagt. Dieser unbedingt zwingende Charakter der Christuserscheinung würde nun aber verlorengehen, wenn Lukas – wie in Kap. 9 und auch noch in Kap. 22 in einem gewissen Grade – hier die Gestalt des Ananias als Mittelsmann zwischen Christus und Paulus hätte eintreten lassen. Darum hat er mit innerem Recht hier auf Ananias verzichtet und unbedenklich alle Konsequenzen daraus gezogen. Wenn Ananias nicht auftrat, dann konnte er auch Paulus nicht mehr von der Blindheit heilen. Also mußte auch die Blendung des Paulus fortfallen. Nun hatte diese Blendung für Lukas und seine Leser aber auch die Bedeutung besessen, daß sie die „objektive Wirklichkeit" der Christuserscheinung bewies[2]. Fiel die Blendung fort, dann mit ihr auch dieser Erweis. Aber Lukas hat aus der Not eine Tugend gemacht. Jetzt, wo die Schau des himmlischen Lichtes nicht mehr die blindmachende Wirkung haben darf, hat Lukas auch die Begleiter des Paulus dieses Licht sehen lassen und so die objektive Wirklichkeit auf eine neue Weise ausgedrückt: alle sehen das Licht und fallen zusammen mit

---

Macht des Zeus verwendet wird –, und in Pindars 2. pythischer Ode 173 f. – hier werden damit die Neider vor dem Widerstand gegen die Gottheit gewarnt, die einem andern den Sieg verleiht): *οὐ συμφέρει τῇ τύχῃ ἄνθρωπον ὄντα διαμάχεσθαι.* Spätere Beispiele für die Verwendung des Sprichworts bis zu Libanios nennt auch Munck aaO S. 11 f., Anm. 21.

[1] Die psychologische Deutung hat bei diesem Wort besondere Triumphe gefeiert, vgl. z. B. Hirsch aaO 311: „Entscheidender noch" (als das aramäische Sprechen des Christus und sein Erscheinen als *δόξα*) „spricht für einen unmittelbar auf Paulus zurückgehenden Kern doch das Wort Jesu vom Stachel . . . Es belegt unwidersprechlich, daß Pauli Verfolgung der Gemeinde einen inneren leidenschaftlichen Kampf gegen die ihn greifenwollende Gewalt der neuen Verkündigung zur Entsprechung hatte." Etwas anders Beyer aaO 147: „Der Stachel des Christus sitzt schon vor Damaskus in dem jungen Pharisäer, vielleicht schon, seit er den Stephanus sterben sah." Hier wird nicht beachtet, daß Lukas nicht im mindesten daran liegt, die Bekehrung des Paulus (übrigens wird nie das Wort „Bekehrung" auf dieses Ereignis angewendet!) psychologisch verständlich zu machen; im Gegenteil, für Lukas ist gerade wichtig, daß hier das menschlich unerklärliche psychologisch blanke Wunder erfolgt. Das hat Munck aaO 15 richtig gesehen.

[2] Ein weiterer Beweis für diese „objektive Wirklichkeit" lag 9, 7 (wonach das himmlische Licht blind machte und darum von den Begleitern des Paulus nicht gesehen werden durfte!) darin, daß die Mitreisenden die himmlische Stimme hörten. Davon ist in Kap. 26 nicht mehr die Rede, weil ja nun das Sehen für das Hören eintritt.

Paulus zur Erde. Die beiden Änderungen, daß Ananias fortbleibt und alle das Licht sehen und niederfallen, stehen also nicht zufällig nebeneinander, sondern sind innerlich miteinander verbunden.

Auf den Rest der Rede von Kap. 26 mit seinen Problemen brauchen wir jetzt nicht einzugehen, denn das Entscheidende ist deutlich geworden: die Geschichte von der Bekehrung des Paulus ist für Lukas nichts, das ein für alle Mal und unveränderlich gegeben ist. Die Geschichte hat freilich so etwas wie einen festen Kern: Das himmlische Licht und die Worte: „Saul, Saul, warum verfolgst du mich? . . . Ich bin Jesus, den du verfolgst!" Alles andere aber ist variabel und kann so abgeändert werden, wie es die jeweilige Situation fordert. Lukas liegt also nichts daran – und darin unterscheidet er sich von dem modernen Historiker –, den Lauf eines Geschehens so, wie er erfolgt ist, mit aller Genauigkeit zu ermitteln und seinen Lesern mitzuteilen. Diese dokumentarische Genauigkeit ist ihm gleichgültig. Das heißt aber nicht, daß das Geschehen für ihn in reine Dichtung übergeht. Auch da, wo Lukas anscheinend ganz frei – wie bei dem Stachelwort – etwas „erfindet", bleibt er in der Bindung an die christliche Überzeugung.

Lukas hat also nicht zwei oder drei Berichte von der Bekehrung des Paulus benützt, sondern jene eine Tradition, die ihm bekannt war. Er hat sie – das gehört mit zu seiner Kompositionsarbeit – in Kap. 9, 22 und 26 durch Kürzung, Ergänzung und Änderung jeweils zum Bestandteil einer größeren Einheit und damit einem Ziel dienstbar gemacht, an das die volkstümlichen Erzähler vor Lukas noch nicht gedacht hatten. Wer in Lukas nur einen Tradenten und Sammler sieht, wird freilich über dieses bewußte kompositorische Schaffen, das Lukas hier an den Tag legt, bedenklich den Kopf schütteln. Aber wir müssen – dazu zwingt uns die Apg – sogar weiter behaupten, daß die Kompositionsarbeit des Lukas damit noch nicht ihren Gipfel erreicht hat. Lukas hat nicht nur aus allen möglichen Traditionsstücken jene großen lebendigen Einzelszenen gestaltet, von denen wir bisher gesprochen haben, sondern darüber hinaus die Szenenfolgen der Apg selber: er hat ein Geschichtswerk geschaffen. Was in der Gemeinde fortlebte, waren (abgesehen von den einprägsamen Worten Jesu[1])

[1] Die Gemeinde hat zwar die Worte Jesu überliefert (aus diesem Spruchgut sind dann die synoptischen Reden erwachsen), aber nicht die der Apostel. Was Bauernfeind gelegentlich als überliefertes apostolisches „Kernwort" des Petrus ansieht – so Apg 2, 40 b (aaO 33) und 10, 35 (aaO 142) –, wäre in seiner Vereinzelung auch dann kein Gegenbeweis, wenn es sich überhaupt als tradiertes Apostelwort nachweisen ließe. Darum enthält die Apg keine Reden, die den synoptischen Reden entsprechen. Lukas war vielmehr gezwungen, die Reden – freilich unter

einzelne Szenen, die sich der Erinnerung unauslöschlich eingeprägt hatten, aber keine geschichtlichen Zusammenhänge. Die Christen der Apostelzeit, die das nahe Weltende erwarteten und gar nicht mit einer kommenden Nachwelt rechneten, der sie ihre Geschichte hätten überliefern können, diese obendrein unliterarischen Menschen[1] hatten Lukas noch nicht die Lösung der Aufgabe vorweggenommen, die Geschichte der Apostelzeit zu entwerfen. Darum war er darauf angewiesen, den „Richtungssinn der Ereignisse"[2] zu erraten und dem entsprechend dann die Traditionselemente einzuordnen und zu vervollständigen.

Wie war es für Lukas möglich, diese Aufgabe der Komposition eines Geschichtswerks zu lösen? Dieser Frage wenden wir uns nun zum Schluß zu. Es gilt, die Leitgedanken und die übergeordneten Gesichtspunkte zu finden, von denen aus der Schriftsteller ein so umfangreiches Werk wie die Apg überhaupt erst in Angriff nehmen konnte.

Gewisse Grundzüge des geschichtlichen Bildes ließen sich unschwer erkennen. Die christliche Gemeinde hatte in Jerusalem begonnen und unter der Leitung der Apostel gestanden. Diese Apostel sind für Lukas der heilige Kreis der Zwölf, der noch vor Pfingsten, vor dem Beginn der öffentlichen Missionspredigt, auf seine Vollzahl ergänzt sein mußte. Der eigentliche Repräsentant der Zwölf, der darum auch als ihr Sprecher auftritt, war naturgemäß Petrus, er war der einzige, von dem eine Reihe von Einzelgeschichten in den Gemeinden umliefen[3]. Daß diese Geschichten in die Anfangsjahre der jerusalemischen Gemeinde hineingehörten, daß hier auch vor allem Predigten des Petrus ihren Platz hatten, verstand sich von selbst. Aber auch der Gegensatz zum auferstehungsfeindlichen Sadduzäertum und damit dem Synhedrium, der für den Historiker Lukas so wichtig war[4], mußte hier anheben.

Ein weiterer fester Punkt war dadurch gegeben, daß aus Jerusalem vertriebene hellenistische Judenchristen in Antiochia die erste heiden-

---

Rückgriff auf das Kerygma und den Schriftbeweis – selbst zu gestalten; vgl. Dibelius, Aufsätze 129 ff., besonders 142 f.

[1] Vgl. Dibelius, Aufsätze 92; Die Formgeschichte des Evangeliums[2] 9.

[2] Dibelius, Aufsätze 110, 113.

[3] Dibelius weist mit Recht darauf hin, wie wenig das war: Aufsätze 109. Man wird dazu zählen dürfen: 1. die Heilung des Lahmen 3, 1–10, 2. das Gericht an Ananias und Saphira 5, 1–11, 3. die Heilung des Äneas 9, 32–35, 4. die Erweckung der Tabitha 9, 36–42, 5. die Bekehrung des Cornelius (in 10, 1 – 11, 18 als Grundlage enthalten), 6. die Befreiung durch den Engel 12, 3–17. Dazu kann man noch die Notiz über den heilenden Schatten des Petrus 5, 15 stellen.

[4] S. dazu unten Anm. 5, S. 223.

christliche Gemeinde begründeten[1]. Diese Tradition über den Beginn der Heidenmission konnte Lukas freilich nicht unkorrigiert übernehmen. Einmal konnte er sich nicht vorstellen, daß die Stephanusgruppe in Jerusalem neben den palästinensischen Judenchristen unter den Zwölf eine Sonderexistenz geführt hatte und daß nur sie verfolgt worden war: die Verfolgung mußte die Gesamtgemeinde getroffen haben[2] (nur die Zwölf nicht – hätten sie Jerusalem verlassen, so wäre die Kontinuität der christlichen Gemeinde zerbrochen). Zweitens können nicht die geflüchteten Christen die Heidenmission begonnen haben; sie muß – soweit dafür Menschen in Frage kamen – von dem legitimen Vertreter der Christen, Petrus, ausgegangen sein. Lukas kannte eine Überlieferung, nach der Petrus in Cäsarea einen „Gottesfürchtigen", den Centurio Cornelius, bekehrt und getauft hat. Das gab ihm die Gewißheit, daß Petrus der erste Heidenmissionar war, und dem entsprechend hat er die Corneliusgeschichte ausgeführt und vor den Beginn der Mission in Antiochia gestellt. Eigentlich aber konnte die Heidenmission nur von Gott ins Werk gesetzt werden; der fromme Jude Petrus hätte aus eigenem Antrieb niemals die Schranke des Gesetzes übertreten. Darum stellt Lukas dar, wie Gott diesen Widerstand durch immer neue Wunder überwindet. Indem

---

[1] Apg 11, 19 f. – Nach W. Michaelis (Judaistische Heidenchristen, ZNW 30, 1931, 83–89; Einleitung in das NT[2] 138) hätten Paulus und Barnabas zunächst die Beschneidung gepredigt; erst im Verlauf der 1. Missionsreise seien sie „zu einer anderen Missionsmethode geführt" worden. Michaelis beruft sich dabei auf 13, 46 f., wenn auch hier „eine vielleicht längere Entwicklung etwas zu stark in eine bestimmte Szene zusammengezogen" sei. Michaelis deutet also das „wir wenden uns zu den Heiden" = „wir verzichten von jetzt ab auf die Beschneidung". Daß diese Deutung nicht im Sinn des Lukas ist, ergeben 18, 9 und 28, 28, wo sich die Absage an die Juden und Wendung an die Heiden wiederholt – oder soll Paulus in Korinth bis zum Augenblick von 19, 8 von den dortigen Heiden wieder die Beschneidung verlangt haben? Lukas deutet mit den drei Szenen 13, 46 f. 18, 9 28, 28 vielmehr an, daß Paulus bei seiner gesamten Mission in Kleinasien, Griechenland und Italien (vgl. Dibelius, Aufsätze 129 und 165, Anm. 5) das Evangelium den Heiden erst angeboten hat, wenn und weil die Juden es abgelehnt hatten (s. dazu oben Anm. 2, S. 213). Dieses schematische Bild – sein historischer Kern liegt darin, daß Paulus seine Mission möglichst an die Synagoge angeknüpft hat, deren heidnische Gäste mit vielen Voraussetzungen seiner Predigt schon vertraut waren – erlaubt Lukas eine weitere apologetische Rechtfertigung der Heidenmission; die Juden haben durch die Ablehnung des Evangeliums selbst die Heidenmission veranlaßt! Für Lukas ist (22, 21; 26, 20) die Sendung des Paulus zu den Heiden gleichbedeutend mit dem Verzicht auf die Beschneidung. Er hat von diesem Verzicht in 11, 20 nicht deutlicher gesprochen (immerhin war er unmittelbar vorher (11, 18) von der jerusalemischen Gemeinde offiziell anerkannt worden!), weil es dann schwer begreiflich gewesen wäre, daß der Widerspruch dagegen erst 15, 1 ff. laut wurde.

[2] 11, 19 ff. widerlegen freilich diese Korrektur zugleich: nach 8, 1 *πάντες διεσπάρησαν* muß man *οἱ διασπαρέντες* in 8, 4 und 11, 19 auf die jerusalemische Gesamtgemeinde beziehen. Aber sie ist schon 9, 31 wieder friedlich vereinigt!

Lukas so den Petrus die erste Heidentaufe anordnen läßt, schafft er sich zugleich die Möglichkeit, den Konflikt wegen der Heidenmission auf dem sog. Apostelkonzil sehr einfach zu schlichten; wenn Petrus selbst früher schon die Heidenmission auf Gottes Befehl eröffnet hat, dann genügt die Erinnerung daran, um den pharisäischen Einspruch dagegen verstummen zu lassen[1].

Damit sind zwei weitere Tatsachen berührt, auf die Lukas in der Überlieferung stieß und die er sinngemäß in die Geschichte des frühen Christentums einordnen mußte. Da war einmal die Ablösung des Petrus und der Zwölf in der Leitung der Jerusalemer Gemeinde durch Jakobus und die Ältesten. Wie es eigentlich zu diesem Wechsel in der Leitung der Gemeinde gekommen ist, war wohl auch für Lukas nicht mehr durchsichtig; näher ist er jedenfalls darauf nicht eingegangen. Aber er hat sich bemüht, den Übergang vorzubereiten. In Kap. 12 deutet er an, daß Jakobus den zu vorübergehender Abwesenheit genötigten Petrus vertreten wird[2]. Kurz zuvor, bei der Ablieferung der antiochenischen Kollekte 11, 30, hat er zum erstenmal die Ältesten erwähnt: sie scheinen für die Verwendung der Kollektengelder verantwortlich zu sein[3]. In Kap. 15 treten sie neben den Aposteln auf, wie Jakobus neben Petrus: die neue Kirchenleitung, unter der alten herangewachsen, steht neben ihr und tritt dann an ihre Stelle: in 16, 4 werden die Apostel zum letztenmal genannt. Als Paulus in Jerusalem eintrifft, wird die Gemeinde offensichtlich von Jakobus und den Ältesten geleitet (21, 18).

Für die Darstellung der paulinischen Mission hat Lukas nicht die paulinischen Briefe ausgewertet (er scheint sie noch nicht gekannt zu haben), sondern einen Bericht über die paulinischen Missionsreisen aus dem paulinischen Kreis. An dieser These wird man festhalten

---

[1] „Die Darstellung der Verhandlungen bei Lukas ist nur literarisch-theologisch und kann auf geschichtlichen Wert keinen Anspruch machen": Dibelius, Aufsätze 90. Einem solchen Schluß war ein konservativer Forscher, wie B. Weiss s.Z., nur dadurch entgangen, daß er 11, 1–18 einem Bearbeiter zuschrieb, daß er weiter aus 15, 7 folgerte, Petrus habe Cornelius noch vor der Stephanusverfolgung bekehrt, und daß er endlich behauptete, die Corneliusgeschichte ergebe „kein Präjudiz für die Berechtigung oder gar Verpflichtung zur Heidenmission, da Petrus durch eine ganz exzeptionelle göttliche Fügung genötigt wurde, dem Cornelius das Evangelium zu verkünden" (Einleitung[2] 129 Anm.; 567 Anm. 2). Wie Petrus dann trotzdem mit diesem entleerten Ausnahmefall in 15, 7 das Recht der Heidenmission begründen kann, bleibt nun völlig dunkel.

[2] Apg 12, 17. Die Vermutung von Dibelius, Aufsätze 87 Anm. 1, diese Erwähnung des Jakobus gehöre in die alte Petruslegende, teilen wir nicht.

[3] Auf die schwierigen Fragen dieser Kollektenreise können wir hier nicht eingehen; ich darf dazu auf meinen demnächst in der Meyerschen Reihe erscheinenden Kommentar zur Apg verweisen.

müssen[1]. Dagegen ist es unmöglich, den Wortlaut dieses Berichtes wiederherzustellen. Lukas hat seinen gesamten Stoff stilistisch überarbeitet und das „wir" auch in Stücke eingesetzt, die nicht aus dem

---

[1] Daß Lukas für die paulinischen Reisen ein Itinerar verwertet hat („Nachrichten über die Reisestationen, Gastfreunde, Predigttätigkeit und Predigterfolg, Gemeindegründung, Konflikte und freiwillige oder erzwungene Abreise": DIBELIUS, Aufsätze 64), wird man DIBELIUS zugeben müssen (Aufsätze 110, aber auch 13 und 167); seine Beweise lassen sich noch erweitern. Da Lukas dieses Itinerar sprachlich (und gelegentlich, z. B. Apg 16, 6–8, auch unter theologischem Gesichtspunkt) überarbeitet hat, läßt es sich nur ungefähr abgrenzen (DIBELIUS aaO 64) aus der Beobachtung der Spannungen, die durch Einschübe anderen Materials entstanden sind.

Solche Spannungen lassen sich aber auch für Kap. 27 nachweisen, das man nicht nach dem Vorbild von WELLHAUSEN (Kritische Analyse der Apg 54) mit DIBELIUS auf eine „profane" Darstellung „von Fahrt und Schiffbruch als Vorbild, Modell oder Quelle" (aaO 174) zurückführen darf. Denn die von DIBELIUS dafür beigebrachten Gründe reichen nicht aus. 1. DIBELIUS beruft sich auf ED. NORDEN, Agnostos Theos 313 ff., 323 f. Allein die 313 f. genannten Stellen (Dion von Prusa Or. VII 2, S. 190 v. ARNIM; Achilles Tatios III 1–5, S. 88–92 HERCHER; Petronius Satyricon 114, S. 272 ff. RAT; Lucian Verae narrationes I § 6, S. 132 f. NILEN) ergeben keineswegs ein übereinstimmendes literarisches Schema, dem Apg 27 entspräche, sondern zeigen nur, daß Sturm und Schiffbruch – einen solchen, bei dem die Mehrzahl der Passagiere ertrank, erlebte Josephus auf seiner Romfahrt (vita § 3) – auch für die Romanliteratur beliebte und variationsfähige Motive hergaben. Die Darstellung des Schiffbruches in Apg 27 erinnert an keinen dieser Romane (NORDENS Wiedergabe der Dionstelle erweckt beim Leser leicht einen falschen Eindruck); dagegen entspricht der vorangehende Fahrtbericht (so auch NORDEN 323 f.) eher Arrians Periplus bzw. dem darin verwendeten wirklichen Fahrtbericht. 2. Daß Paulus Apg 27 nur in den Einschüben eine besondere Rolle spielt, stimmt völlig mit der Lage überein: Paulus fuhr nach Rom als ein auf Leben und Tod Angeklagter in einen Gefangenentransport eingereiht. 3. Auch daß das Nautische in Apg 27 besonders hervortritt (das in den anderen Reiseschilderungen der Apg freilich keineswegs ganz fehlt; s. z. B. 21,1 *εὐθυδρομήσαντες*, 21, 3 *ἀναφάναντες* [ein seemännischer term. techn.!] *τὴν Κύπρον*), erklärt sich daraus, daß die andern Reisen in der günstigen Jahreszeit erfolgen und darum keine ungewöhnlichen nautischen Maßnahmen erfordern. 4. Endlich läßt sich – was weder NORDEN noch DIBELIUS bemerkt haben – nachweisen, daß die Erwähnung der Soldaten in Vs 30 und 32 bereits der Vorlage angehört. Lukas hat die vermeintliche Rettung durch Vs 31 dem Paulus zugeschrieben. In Wirklichkeit war (wie WOLFGANG STAMMLER, Apg 27 in nautischer Beleuchtung, Greifswalder Studien zur Lutherforschung 4, 1931, S. 13 f. gezeigt hat) die von den Matrosen versuchte Maßnahme des Ausbringens weiterer Anker durchaus sachgemäß, und LAKE hat (Beg. IV 336) erkannt: die mißtrauischen Soldaten – deren Verdacht auch die Passagiere und der Erzähler geteilt haben – haben dadurch, daß sie das Beiboot treiben ließen, erst die Notwendigkeit herbeigeführt, das Schiff am nächsten Morgen auf Strand zu setzen, und so den eigentlichen Schiffbruch heraufbeschworen. Im übrigen würden Matrosen, deren Schiff sicher verankert in unbekanntem Fahrwasser vor einer Küste liegt, deren Brandung man hört, sich hüten, bei Nacht und Sturm in einem Beiboot dorthin zu flüchten; sie würden geradeswegs in die Gefahr hineinfahren. Was soll das aber für eine Vorlage gewesen sein, die nicht nur die Reise nach Rom, sondern auch den Schiffbruch – den man ja nicht, wie WELLHAUSEN aaO 54 erkannt hat, streichen darf – und die Erwähnung der Soldaten enthielt? Am nächsten liegt hier immer noch, daß ein Reisegefährte des Paulus diesen Bericht verfaßt hat, den Lukas dann überarbeitete.

„Itinerar“ stammen. Ob dieses auf „Lukas den Arzt“ oder einen andern Verfasser zurückgeht, läßt sich nicht mehr zwingend erweisen.

Die paulinische Mission bot Lukas ein schweres Problem. Der auferstandene Herr hatte ja den Aposteln die Mission „bis ans Ende der Erde“ aufgetragen (1, 8). Lukas aber berichtet nichts von einer Missionstätigkeit des Petrus oder eines andern der 12 Apostel außerhalb Palästinas. Im ganzen außerpalästinensischen Mittelmeergebiet bis Rom führt Paulus allein den Missionsbefehl aus! Das ergab nur dann keinen Widerspruch, wenn Paulus in völliger Einigkeit mit den Zwölf wirkte. Lukas hat das in der Tat vorausgesetzt. Kaum ist Paulus bekehrt, da sucht er um Aufnahme in die Jerusalemer Gemeinde nach und findet sie[1]. Wenn er Jerusalem wieder verläßt, so ist nur die jüdische Mordabsicht daran schuld. Paulus bleibt aber für die Zwölf und Jakobus der Mann des Vertrauens. Zusammen mit einem hervorragenden Mitglied der jerusalemischen Gemeinde, Barnabas, führt er seine erste Missionsreise durch, und ein weiteres hervorragendes Mitglied dieser Gemeinde, Silas[2], begleitet ihn auf der zweiten Missionsreise. So oft Paulus kann, sucht er die Muttergemeinde auf. Die gegen ihn ausgestreuten Verleumdungen entfremden ihn den Ältesten und dem Jakobus nicht[3].

So kann Paulus zu den Jerusalemer Christen nur stehen, wenn er wie sie ein frommer und gesetzestreuer Judenchrist ist, und Lukas zögert nicht, ihn als solchen darzustellen. Die Bekehrung bringt in die Existenz des Paulus als Pharisäer keinen Bruch[4]. Daß er zu dieser strengsten Richtung des Judentums gehört, erlaubt Lukas den Nachweis: Paulus hat die Heidenmission nicht aus menschlicher Neigung oder gar als Apostat vom Judentum begonnen. Er bietet das Evangelium den Heiden auch immer erst dann an, wenn die Judenschaft

---

[1] Da Lukas von dem Aufenthalt des Paulus im nabatäischen Arabien nichts wußte, enthielt diese Annahme für ihn keinen Widerspruch.

[2] Silas und Judas werden 15, 22 *ἄνδρες ἡγούμενοι ἐν τοῖς ἀδελφοῖς* genannt.

[3] Das ergibt sich aus Apg 21, 24.

[4] Vgl. Apg 23, 6 und Phil 3, 8! – Paulus ist nach Apg 22, 3 zwar in Tarsus geboren, aber schon als kleines Kind nach Jerusalem gekommen und dort aufgewachsen. Denn Lukas verwendet hier (wie schon 7, 20) ein festes biographisches Schema mit den 3 Größen *γένεσις, τροφή, παιδεία*, wie W. C. van Unnik gezeigt hat (Tarsus of Jerusalem, Medelingen d. Koninkl. Akad. van Wetenschapen, Afd. Letterkunde, N. R. Deel 15, No 5, 141–189). Das *ἀνατρέφειν* erfolgt im Elternhaus, zunächst durch die Mutter; nach Chrysipp kommen dafür vor allem die ersten drei Jahre in Betracht. Demnach ist Paulus in frühster Jugend mit seinen Eltern nach Jerusalem gekommen und hier aufgewachsen, wie es auch 26, 4 beschrieben wird. Daß Paulus den Hellenismus dann erst nach seiner Bekehrung kennengelernt hat, wäre die Konsequenz, der u. E. die Paulusbriefe widersprechen.

ihn ablehnt. So wird er zum Heidenmissionar nicht nur durch den zwingenden Befehl des Herrn, sondern auch durch Israels Verhärtung. Ein so gesetzestreuer Judenchrist kann natürlich nicht derart gegen das Gesetz polemisieren, wie Paulus im Galaterbrief. Nur zweimal redet die Apg von der Grenze des Gesetzes, und eine dieser Stellen gibt Worte des Petrus wieder[1]. Der Gegensatz des Paulus zum Gesetz ist nach der Apg eine jüdische Verleumdung und ein Bestandteil der jüdischen Anklage, die Paulus energisch abweist[2].

Dieses in sich geschlossene Paulusbild verbindet sich harmonisch mit dem lukanischen Bild der Urgemeinde und der Zwölf. Wenn Lukas den Paulus den Zwölf nicht gleichgestellt hat, so wollte er ihn damit nicht herabsetzen: Paulus ist für ihn der Vertreter und Nachfolger der Zwölf in seinem ganzen Missionsgebiet. Darum hat Lukas ihn auch, wie die Zwölf, als den überragenden Wundertäter dargestellt[3] – das Wunder zeigt die Legitimation durch Gott[4]! –, wobei er sich auf einige in den Gemeinden umlaufende Geschichten stützen konnte.

Keinen Rückhalt in der Tradition hat ein letzter Zug des lukanischen Paulusbildes: Paulus führt die *ἀπολογία* des Christentums gegenüber dem römischen Staat. Diese Verteidigung gründet sich auf die lukanische Auffassung des Christentums als die Religion der Auferstehung[5]. Im Glauben an die Auferstehung ist das Christentum

---

[1] Apg 13, 38 f. (Paulospredigt) und 15, 10 f. (Petrusrede).

[2] Apg 21, 21. 28; 25, 8. 10; 28, 17.

[3] 1. Blendung des Elymas 13, 9–12, 2. Lahmenheilung in Lystra 14, 8–18, 3. Austreibung des Wahrsagegeistes 16, 16–18, 4. wunderbare Befreiung im Kerker von Philippi 16, 25–34, 5. Erweckung des Eutyches 20, 7–12, 6. Biß der Giftschlange unschädlich 28, 2–6, 7. Heilung des fieberkranken Vaters des Publius (und aller Kranken Maltas) 28, 8 ff. Dazu kann man noch die Notiz über die heilenden Kopf- und Taschentücher des Paulus 19, 11 f. stellen.

[4] Die Aussage 2, 22 über Jesus, „ein Mann, von Gott legitimiert euch gegenüber durch Machttaten und Wunder und Zeichen", gilt mutatis mutandis auch für die Apostel und Paulus.

[5] Ed. Lohse hat die Frage aufgeworfen: Warum tritt bei Lukas die sühnende Bedeutung des Todes Jesu so stark zurück? (Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi, 1955. 1. Exkurs: Der Tod Jesu im lukanischen Doppelwerk, 187–191), und zur Antwort einmal auf die Möglichkeit hingewiesen, daß den griechischen Lesern des Lukas der Gedanke fremd war, der Tod eines Menschen sühne die Sündenschuld anderer, und daß Lukas deshalb davon schwieg. Sodann erinnert Lohse daran, daß der frühkatholischen Kirche „Jesus weithin einfach als Offenbarer des göttlichen Heilswillens gilt, ohne daß noch vom Heilsereignis, von Kreuz und Auferstehung Jesu etwas gesagt würde".

Lukas spricht in der Apg an 25 Stellen von der Auferstehung. Es empfiehlt sich, von diesen Stellen auszugehen. Dabei wird sich zeigen, wieweit der Gedanke des Sühnetodes für Lukas wichtig war. Obwohl Lukas Apg 2, 31 und 13, 24 ff. aus der Schrift nachweist, daß Jesus durch seine Auferstehung der *διαφθορά* entrückt

mit dem Pharisäismus und insofern mit dem strengen Judentum einig. Damit ist die heilsgeschichtliche Kontinuität mit dem Judentum gewahrt – auch wenn die Pharisäer im Fall Jesu nicht die Konsequenzen aus ihrem Auferstehungsglauben ziehen. Also ist der Streit der Christen und Juden eine innerjüdische Angelegenheit. Das besagt

---

wird, entwickelt er keine Lehre vom Gegensatz einer unvergänglichen Gotteswelt und der vergänglichen irdischen Welt und behauptet nicht, daß wir durch Jesus der göttlichen *φύσις* oder *ἀφθαρσία* teilhaftig würden. Sondern die Erhabenheit Jesu über die Vergänglichkeit sichert nur, daß sich die Verheißungen im Schriftbeweis nicht auf David, sondern dessen messianischen Nachkommen beziehen. Die Auferstehung bekommt also für Lukas ihre Bedeutung nicht durch ihren Gegensatz zur Vergänglichkeit. Vielmehr beantwortet Lukas mit seiner Auferstehungslehre die Frage, ob das Christentum von der jüdischen Religion wesentlich verschieden ist. Diese Frage mußte sich in dem Augenblick aufdrängen, wo die Heidenchristen den Hauptteil der Christen ausmachten und das jüdische Gesetz bis auf einen minimalen Rest (Apg 15, 20. 29; 21, 25) nicht mehr beobachteten. Was verband noch das Christentum einmal mit dem heiligen Buch des Judentums (das doch auch das heilige Buch der Christen war!) und zweitens mit dem zeitgenössischen Judentum? Lukas antwortet auf die erste Frage: „Moses und die Propheten", also das Alte Testament, lehren, daß der Messias sterben („leiden") und auferstehen muß. Damit wird geradezu eine Definition des Messias gegeben. Jesus entspricht ihr: er ist nicht nur gestorben, sondern auch auferstanden – haben doch seine erwählten Zeugen, die Apostel, den Auferstandenen gesehen (und sogar mit ihm gegessen und getrunken!). Darum muß sein messianischer Anspruch eigentlich von jedem schriftgläubigen Juden (26, 27) anerkannt werden. Das Christentum bekennt sich also mit seiner Christusbotschaft zu der Zentrallehre des Alten Testaments (bzw. dem, was es selbst als solche betrachtet). Aber es steht mit seiner Auferstehungslehre nicht nur in lebendiger Verbundenheit mit dem Alten Testament, sondern auch mit dem zeitgenössischen Judentum. Freilich nicht dem gesamten. Denn nur die Pharisäer – immerhin sind sie die *ἀκριβεστάτη αἵρεσις* – glauben an die Auferstehung; die Sadduzäer wollen nichts davon wissen – von da aus erklärt der Historiker Lukas den Widerstand vom Hohenpriester und Hohenrat gegen die christliche Predigt. Der strenge Jude ist also durch den Auferstehungsglauben mit dem Christen verbunden. Wenn die Pharisäer den Aposteln (welche Zeugen der Auferstehung Jesu gegenüber dem jüdischen Volk sind) den Glauben verweigern, dann verstoßen sie gegen ihre eigene Lehre, die eine grundsätzliche Verneinung der Auferstehungspredigt nicht zuläßt, und außerdem gegen das Alte Testament selbst. Daß Lukas den Begriff der Auferstehung und nicht den der messianischen Hoffnung in den Vordergrund stellt, dafür sprachen zwei Gründe. Einmal hatte der pharisäische Auferstehungsglaube die *allgemeine* Auferstehung der Toten zum Inhalt; die Pharisäer haben aber diesen Glauben nicht wie Lukas mit dem Messiasglauben verknüpft. Sodann sprach noch ein zweiter sehr wichtiger Grund dafür, die messianische Hoffnung nicht allzulaut auszusprechen: Lukas erwähnt Apg 17, 7 selbst die Anklage gegen die Christen, für sie sei *βασιλεύς* Jesus und nicht der *βασιλεύς* in Rom (der Kaiser wurde im Osten vielfach *βασιλεύς* genannt; vgl. Joh 19, 15). Stellte man die Übereinstimmung der Christen mit den Juden in der Hoffnung auf das Kommen des Messias allzu offenherzig heraus, dann gab man jener Anklage neue Nahrung. Darum deutet Lukas diese Übereinstimmung nur sehr vorsichtig in 23, 6 und 26, 7 an und deckt sonst mit dem Begriff Auferstehung auch die Messianität Jesu, der ja durch seine Auferstehung *κύριος* und *χριστός* geworden ist (2, 36). – Das apologetische Motiv, das Lohse vermutet hat, spielt also tatsächlich eine Rolle, aber, wie uns scheint, eine etwas andere.

einmal: die römische Behörde ist dafür nicht kompetent. Sie muß es den Christen und Juden selbst überlassen, dieses Problem zu lösen. Damit ist ein Zweites gegeben: als innerjüdische Möglichkeit bleibt das Christentum religio licita. Aus beidem ergibt sich übereinstimmend: Rom muß die christliche Predigt tolerieren. Mit der betonten Hervorhebung der Tatsache, daß Rom diese Politik während der zwei Jahre des Paulus in Rom eingehalten hat, schließt die Apg.

Wenn man sich klarmacht, welche Traditionen Lukas zur Verfügung standen und welche Grundsätze seine Komposition bestimmten, so wird man durch zwei Erkenntnisse belohnt, eine historische und eine systematische. Man stellt dann nicht mehr an die Apg Forderungen, die sie nach den Bedingungen ihres Entstehens unmöglich erfüllen kann. Man sucht in ihr keinen Dokumentarbericht und kein Selbstporträt der Apostelzeit mehr; dafür findet man in ihr das Bild, mit dem sich eine neue christliche Epoche die eigene Vergangenheit gedeutet hat. Die Apg gibt nicht die paulinische Welt- und Heilslehre wieder, sie ist ein neuer Entwurf aus einer veränderten Zeit. Das ist das Eine.

Damit hängt ein Zweites zusammen: auch dieser aus dem nachapostolischen Christentum stammende Entwurf der christlichen Lehre hat, trotzdem er sich tief von der paulinischen Theologie unterscheidet[1], im Kanon Aufnahme gefunden. Daraus ergibt sich für uns die Folgerung: der neutestamentliche Kanon hat nicht den Sinn, das Bemühen der Christenheit um ein eigenes Verständnis der christlichen Botschaft in der jeweiligen Epoche auszuschließen, er gibt dieses Bemühen vielmehr frei. Das gilt für die Zeit der Apg ebenso wie für die der Reformation und für unsere eigene Gegenwart.

Wege und Grenzen des religionswissenschaftlichen Erkennens

Von Gerhard Rosenkranz

Es ist keineswegs so, als hätte sich die Tatsache, daß es Religionen gibt, und die Notwendigkeit, sich mit ihr auseinanderzusetzen, der Wahrnehmung und Kritik des menschlichen Geistes erst in der Zeit

[1] Man kann den tiefsten Unterschied vielleicht auf die kurze Formel bringen: Für Paulus ist die Heilsgeschichte in der Geschichte verborgen (also nur dem Glauben erkennbar: theologia crucis), für Lukas wird sie in der Geschichte gerade sichtbar!

erschlossen, in der die Anfänge des modernen religionswissenschaftlichen Erkennens liegen. Die Theogonien von Homer bis zu den Orphikern sind Zeugen eines zunächst kaum, dann aber durchaus bewußten Bemühens, die Vielheit örtlicher Kulte mit ihren Gottheiten auf griechischem Boden zu vereinheitlichen[1]. Herodot hat sich in seinem Bestreben, die griechischen und ägyptischen Götter einander anzugleichen, von Methoden leiten lassen, die über 2000 Jahre später ihre vollkommene Ausbildung durch die religionsgeschichtliche Forschung gefunden haben. Platon und Aristoteles haben auf der Suche nach der Wahrheit ihre Aufmerksamkeit nicht nur den griechischen Kulten, sondern auch den Religionen der Barbaren zugewandt. Die von den Stoikern mittels Etymologie und Allegorese gewonnene Vorstellung von *κοιναὶ ἔννοιαι* (communes notitiae) in den Religionen als einem Assimilationsprinzip hat durch die Jahrhunderte fortgewirkt. Von allen diesen Unternehmungen einer noch naiven Religionsvergleichung gilt das Urteil Pinards de la Boullaye: „Was ihnen fehlt, ist der zähe Widerstand einer unzugänglichen Religion, der es nicht zuläßt, daß man bei oberflächlichen Lösungen stehenbleibt; mehr noch, eine angemessene kritische Methode. Das Erscheinen des Christentums sollte das Problem mit neuer Strenge stellen.“[2]

Das frühchristliche Verhalten gegenüber den Religionen war zweifacher Art. Es sind dafür, aufs Ganze gesehen, einerseits die lateinischen Kirchenväter Nordafrikas, andererseits die griechischen Kirchenväter Alexandriens repräsentativ geworden. Während die Nordafrikaner in der Nachfolge des Justinus und Irenäus die heidnischen Religionen als ein Plagiat der christlichen Religion verurteilten, das ihnen dazu bestimmt zu sein schien, die christliche Wahrheit zu verdunkeln oder aber durch ihre Übernahme dem Heidentum Wert und Würde zu verleihen, und während sie zugleich die bereits von Justinus vertretene stoische Anschauung von den *λόγοι σπερματικοί* verkündeten, die Lehre von den *κοιναὶ ἔννοιαι* weiterentwickelten und zur Überzeugung von der anima naturaliter christiana kamen, trat die Plagiats-Theorie bei den Alexandrinern zurück. Dagegen waren Clemens Alexandrinus wie Origenes bemüht, in den heidnischen Religionen alles das herauszufinden, was für eine Verbindung mit dem christlichen Glauben geeignet zu sein schien. Clemens sah die Heiden in die Vorsehung Gottes eingeschlossen und in ihrer Philosophie ein „Testament“, dem er propädeutische Bedeutung für das Evangelium bei-

[1] Vgl. hierzu und zum folgenden H. Pinard de la Boullaye, L'étude comparée des religions, Paris 1929, Bd. I, S. 1 ff.
[2] Ebd., S. 42.

maß; Origenes betonte in seiner Beurteilung der Religionen die *κοιναὶ ἔννοιαι*.

Zu etwa der gleichen Zeit wandte der Mahāyāna-Buddhismus auf seinem Zuge durch den Fernen Osten erfolgreich seinen Grundsatz der upāyakauśalya, d.h. der „geschickten Anwendung der Mittel" oder des Kunstgriffs, an, „welcher in völkerpädagogisch weiser Anpassung an die Fassungskraft der Einfältigen jede unterbuddhistische Religionsstufe als vorläufige Station auf dem Weg zu den zentralen Wahrheiten ebenso sorgfältig in Beziehung setzt wie sorgfältig von ihnen unterscheidet"[1]. Und der Islām unterschied, etliche Jahrhunderte später, Juden und Christen als die ahl al-kitāb („Leute des Buches", d.h. Besitzer göttlicher Offenbarungsschriften) von den Heiden und entwickelte das Prinzip der takīya, der „Verhüllung" des islāmischen Glaubens in bedrohlicher Situation oder zur Gewinnung Ungläubiger. Averroes (1126–1198) prägte den Satz von der doppelten Wahrheit und folgerte aus ihm die Wahrheit aller positiven Religionen, soweit sie nicht bestimmten philosophischen Lehren widersprechen. Ihm erstand im zeitgenössischen Judentum ein Bundesgenosse seiner Lehre in dem Philosophen Maimonides (1135–1204).

Inzwischen hatte die christliche Beurteilung der Religionen dadurch einen neuen Aspekt gewonnen, daß Gregor von Nazianz (c. 330–390) aus vorhandenen Ansätzen die Lehre entwickelte, es sei die religiöse Entwicklung der Menschheit als ein Zeugnis der „Herablassung" Gottes zu verstehen, eine Anschauung, die später ebenso auf Maimonides wie auf Thomas von Aquin eingewirkt hat. Die räumliche Nähe zu den Muslim und, im 13. Jahrhundert, zu den Mongolen nötigte die christlichen Theologen, sich gründlicher mit den außerchristlichen Religionen zu beschäftigen. Dem dienten die Missionsreisen der Franziskaner und Dominikaner in den Osten, nicht zuletzt auch die Berichte, die Marko Polo über die östlichen Religionen mitgebracht hatte. Die Formel für die künftige Stellungnahme der katholischen Theologie zu den nichtchristlichen Religionen prägte Thomas von Aquin im Anschluß an Augustin; er tat das in seiner Lehre von der analogia entis.

„Kraft des objektiv-seinshaften ‚Gott über uns *und* Gott in uns' der analogia entis ist alles aufsteigende Sehnen zu Gott und alles sich enträtselnde Erkennen Gottes das dynamisch-kontemplative Bewußtsein eines Seins, des Seins, wie es das Pauluswort umschreibt: ‚Er schuf das Menschengeschlecht . . ., daß sie Gott suchten, ob sie Ihn tasteten und fänden, der doch nicht fern ist von jedem einzelnen aus uns:

[1] W. Gundert, Japanische Religionsgeschichte, Stuttgart 1935, S. 73.

denn in Ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir' (Apg 17; 26–28). Alle Bewegungen also zu Gott hin, alles Aufleuchten Gottes vor der sich-mühenden klaren Erkenntnis setzt einen ‚ruhenden Zustand' des ‚Gott in mir und ich in Gott' bereits voraus, weil eben, gerade aus dem innersten Wesen der analogia entis heraus, die Beziehung zwischen Gott und Mensch nicht Funktion einer Menschentat ist, sondern Gottes Herablassung."[1]

Auf diesem Wege bot sich die Möglichkeit der Akkommodation an die nichtchristlichen Religionen, die jedoch durch die „Heidenkriege" brutal gestört wurde. Auch Thomas von Aquin hat sie, wiederum in Fortführung augustinischer Gedanken, unter den drei Bedingungen gebilligt, daß sie unter der Autorität einer zuständigen Regierung, aus gerechtem Grund und in rechter Absicht geführt wurden[2].

Die Humanisten ließen sich von ihrer Hochschätzung des klassischen Altertums und der Leidenschaft, seine Quellen und Tatsachen zur Geltung zu bringen, dazu verleiten, das Gemeinsame zwischen antiker Religion und Christentum in einem universalen Theismus zu sehen. Ihr Relativismus blieb selbst auf Männer der Reformation, wie Martin Butzer, nicht ohne Einfluß[3]. Luther widerstand jeder Verlockung, die Religionen anders als coram Deo zu beurteilen. Für ihn war maßgebend, ob sie dem Menschen zur Rechtfertigung allein aus dem Glauben verhalfen, und da er ihnen dies nicht zubilligen konnte, verwarf er sie unerbittlich als dem Evangelium zuwider.

„Stante et salva ista doctrina quae pacificat conscientias, Christiani constituuntur Iudices omnium doctrinarum et domini sunt super omnes leges totius mundi liberrimeque iudicare possunt Turcam cum suo Alcorano esse damnatum."[4]

Für Luther wie für die lutherische Theologie im Zeitalter der Orthodoxie galt es als ausgemacht, daß das Evangelium durch die Apostel in aller Welt verkündet worden war, und daß sich in der Existenz des Heidentums die Schuld derer forterbte, die damals Gottes Wort nicht annahmen oder bewahrten. Man stellte Anklänge des Heidentums an Kultus und Lehre des Christentums fest, z. B. in Peru den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung der Toten, an eine Sintflut und einen Weltuntergang, in Indien die Verehrung von Götterdreiheiten, die Vorstellung von der Menschwerdung der Götter, das Halten von zehn Geboten und bestimmte

---

[1] E. Przywara, Religionsphilosophie katholischer Theologie, München und Berlin 1927, S. 29.

[2] Summa theologiae II, 2 q. 40 a. 1c.

[3] Vgl. W. Holsten, Christentum und nichtchristliche Religion nach der Auffassung Bucers (in „Das Evangelium und die Völker", Berlin 1939, S. 9 ff.).

[4] Comm. in ep. ad Gal. II, 16 (WA 40, 1; 236, 17–20).

Gebetsformeln, in China die Darstellung einer göttlichen Jungfrau mit dem Kind auf dem Arm, eine Gruppe von zehn weisen, tugendhaften Männern, den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und an die Belohnung der Frommen im Jenseits. Alle solche Vorstellungen wurden von Philipp Nikolai[1] und von Johann Gerhard[2] als „non obscura religionis Christianae ab apostolis olim acceptae, sed hominum contemtu et temporum decursu amissae vestigia"[3] verstanden. Auch die Plagiats- und die Herablassungstheorie erwachte im Protestantismus zu neuem Leben[4].

Die fortschreitende geographische Erschließung der Welt und die ihr auf dem Fuße folgende missionarische Durchdringung vom 15. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts vermittelte dem Abendland eine rapide steigende Kenntnis der Religionen Amerikas, Afrikas, Asiens und der Südsee. Dabei wurden die Nachrichten der Entdecker an Fülle und Tiefe von den Berichten der katholischen Missionare übertroffen. Die zu Anfang des 18. Jahrhunderts einsetzende evangelische Mission konnte ihnen zunächst nur bescheidene, im 19. Jahrhundert aber, als die katholische Mission noch unter ihrer Beeinträchtigung durch das Verbot des Jesuitenordens und durch die französische Revolution litt, um so gewichtigere Beiträge zur Seite stellen. Ein tiefer greifender Wandel in der Beurteilung der Fremdreligionen ist in diesem Zusammenhang weder in der katholischen noch in der evangelischen Theologie bewirkt worden.

Es waren englische, französische und deutsche Philosophen, die das ständig wachsende religionsgeschichtliche Material für sich in Anspruch nahmen – jene Philosophen des 18. Jahrhunderts, die sich, ihrer kirchlichen Bindungen ledig geworden, der vor allem von den Jesuitenmissionaren bekanntgemachten und wegen ihres Gehaltes an metaphysischen Wahrheiten und sittlichen Werten gerühmten heiligen Schriften des Ostens bedienten, um die religiöse Selbständigkeit des menschlichen Geistes zu demonstrieren. Ihre „Anhäufung von Analogien, die scheinbar für den Nachweis einer tiefen Identität oder aber sicherer Entlehnungen ausreichten", ihre „vorschnellen Verallgemeinerungen, die zur These des universalen Fetischismus führten", ihre „summarische Psychologie, die sich damit begnügte, den Ursprung

---

[1] In seinem 1597 erschienenen Buch „De regno Christi" (Inhaltswiedergabe bei Johann Gerhard, s. nächste Anm.).

[2] Johann Gerhard, Loci theologici, Bd. V, loc. XXII, cap. XI, Sect. IV.

[3] Ebd.

[4] Erstere z. B. bei dem holländischen Reformierten Gerhard Johann Vossius (1577–1649) und Hugo Grotius (1583–1693), die zweite bei dem anglikanischen Theologen John Spencer (1630–1693); vgl. Pinard, aaO, S. 177 ff.

der Religionen in der Furcht, ihren Erfolg in der Leichtgläubigkeit der Völker und Falschheit der Priester zu erkennen"[1] – dies alles diente ihnen dazu, der christlichen Offenbarungsreligion und ihrer Gehorsamsforderung eine „natürliche Religion" gegenüberzustellen, die der Vernunft kein Opfer zumutete. Ihre Methoden waren im Grunde nicht neu. Sie wurden von ihnen bewußter und systematischer gehandhabt, als es bei der Religionskritik der Antike, auch noch bei der gleichfalls schon auf Feststellung allgemeiner religiöser Vernunftwahrheiten gerichteten Forschung der Humanisten der Fall gewesen war. Entscheidend war für sie, daß sie nicht mehr im Bann kirchlicher Dogmatik standen, daß sie jedoch im selben Augenblick der Diktatur einer anderen, der philosophischen Dogmatik unterlagen. Es sollte noch viel Zeit vergehen, bis die Religionswissenschaft im 19. Jahrhundert ihre Freiheit und ihr Recht als Wissenschaft erlangte.

Wieder waren es Missionare, jetzt vor allem evangelischer Konfession, die diese Entwicklung förderten, indem sie nicht nur zu einer immer umfassenderen Kenntnis der Fremdreligionen, sondern auch zu deren Erhellung beitrugen. Die äußere und innere Fülle des Materials, das sich zur Bearbeitung darbot, ließ die Zahl der Historiker, klassischen Philologen, Orientalisten, Ethnologen und Linguisten, die sich in ihrem Fach als Religionsforscher aufgerufen sahen, rasch wachsen. Auch für die Inhaber religionswissenschaftlicher Lehrstühle in theologischen wie philosophischen Fakultäten wurde im allgemeinen ein Spezialgebiet Grundlage und Ausgang ihres Lehrens und Forschens. Als sich der empirische Charakter der Erforschung der Religionen durchsetzte, zogen sich die Philosophen von ihrer spekulativen Inanspruchnahme, die noch weit in das 19. Jahrhundert geherrscht hat, zurück; seitdem ist es zu einer neuen Begegnung der beiden Wissenschaften gekommen, bei der eine jede der Selbständigkeit der anderen Rechnung trägt. Voller Mißtrauen betrachteten die Theologen das neue Unternehmen, die Religionen zu studieren. Aber es haben sich doch bald viele unter ihnen davon frei gemacht und dann wesentlich dazu beigetragen, daß die neue Forschungsweise ihre Eigenart im Ganzen der Geisteswissenschaft immer schärfer erkannte und behauptete. Heute halten in Deutschland alle evangelischen Fakultäten die Eingliederung der Religionswissenschaft in Verbindung mit der Missionswissenschaft in ihren Lehrbetrieb an allen Universitäten für erforderlich.

---

[1] Pinard, aaO, S. 242.

Unsere Ausführungen haben Spannungen und Probleme deutlich werden lassen, die die Beschäftigung mit den Religionen, zumal in ihrer jüngsten Gestalt als eigengesetzliche Wissenschaft, verursacht. Sie machen die Frage nach den legitimen Wegen religionswissenschaftlichen Erkennens dringlich. Hegel[1] hat von *der* Religion gesagt, ihr bloßes historisches Erkennen könne dem Theologen nicht genügen. In der Tat findet der Theologe die Erfüllung seines Berufes nicht in ihm, sondern im kerygmatischen Bekennen, nun aber nicht *der*, sondern *seiner* Religion, besser: seines Glaubens. Anders der Religionswissenschaftler. Seine Arbeit steht ganz und ausschließlich unter dem Gesetz des historischen Erkennens, und zwar wiederum nicht *der* Religion, sondern der Religion*en*. Das bedeutet nicht, daß sie nicht mehr zu leisten habe, als der historischen Gegebenheit der Religionen in Darstellungen ihrer Geschichte literarische Gestalt zu geben. Es bedeutet vielmehr, daß sie sich unter strengster Vermeidung aller spekulativen und normativen Mittel allein der Wege zu bedienen hat, die der Geschichtsforschung als einer empirischen Wissenschaft gewiesen sind. Insofern ist die Religionsgeschichte mehr als ein Forschungsgebiet der Religionswissenschaft, das sie immer auch ist. Sie bestimmt deren gesamte Verfahrensweise, ihr Sammeln und Ordnen, ihre Kritik und Deutung alles dessen, was sie an religiösen Fakten vorfindet. Das gilt ebenso im Blick auf die an historischen Urkunden reichen Hochreligionen wie auf die solcher Daten ermangelnden Religionen kulturarmer Völker. Es gilt auch für das Christentum, das als historische Erscheinung genau so Religion ist wie der Buddhismus und der Islām. Das religionswissenschaftliche Erkennen gleicht also in der Tat, nach dem genannten Wort Hegels, der Tätigkeit von „Comptoirbedienten eines Handelshauses, die über fremden Reichtum Buch und Rechnung führen". Dabei wird, wie wir bereits sahen, kein Religionswissenschaftler heute noch in der Lage sein, den „fremden Reichtum" in seiner Gesamtheit so zu verwalten, daß dabei seinem Urteil die originale Autorität zukäme, die er für seine spezielle Religionsforschung beansprucht. Er kann sich jedoch durch Hilfsmittel allerart so mit ihm vertraut machen, daß seine Aussagen auch darüber als gültig gelten dürfen, wenn sie unter dem Grundgesetz religionswissenschaftlichen Erkennens stehen.

Diese Voraussetzung trifft für ihn auch dann zu, wenn er über die Grundlegung seiner Arbeit, über die Bestandsaufnahme, hinaus dazu übergeht, das historisch-empirisch Konstatierte zu vergleichen.

[1] Zitiert nach P. Gese, Einleitung in die Religionsphilosophie, Göttingen 1918, S. 4.

Dieser Übergang von der „allgemeinen" zur „vergleichenden" Religionsgeschichte vollzieht sich mit innerer Notwendigkeit, sei es angesichts der Entfaltungen einer einzelnen Religion in sich selbst, sei es angesichts der Welt der Religionen. Er beglückt den Forscher; denn er bewahrt ihn vor einer Hypertrophie des Historischen. Wenn er ihn auch nicht gleich aus einem Kärrner zum König macht, so doch zu einem Wanderer, der in unendlicher Weite Zielstrebigkeit gewinnt. Der Übergang ist aber auch von größten Gefahren umlauert. Das hat sich uns bereits gezeigt. Auch hier bleibt die Aufgabe, Tatsachen zu registrieren, und eine dieser Tatsachen ist das „Gesetz der Parallelen", von dem Rudolf Otto schreibt:

„Eins offenbart dieses Gesetz der Parallele mit zwingender Gewalt: die zugrunde liegende einheitliche, gemeinsame Anlage der Menschheit überhaupt, in Ost und West, Süd und Nord, die, weil sie da ist und als Trieb der Gestaltung sich auswirkt, allerorten die Gestaltung religiösen Vorstellungs- und Gefühlslebens in Gang setzt, und die, weil sie einheitlich ist, auf verschiedenen Gebieten Ähnliches hervorbringen kann. Gilt dieses für die Entwicklung im allgemeinen, so ist für Fälle . . . hochgradiger Ähnlichkeiten . . . noch ein Moment heranzuziehen, das . . . man als ‚Konvergenz der Typen' bezeichnet hat . . . Durch letztere verführt, nahm man für diese (Übereinstimmungen) leicht und vorschnell Zusammenhänge realer Deszendenz des einen vom anderen an. Jetzt ist man vorsichtiger und begnügt sich oft mit bloßer Konvergenz, wo man früher Deszendenz des einen vom anderen annehmen zu sollen meinte." [1]

Die historisch-kritische Methode erweitert sich jetzt zur historisch-systematischen Methode; das Erkennen wird aus einem analytischen zu einem synthetischen Vorgang. Der Religionsforscher läuft dabei Gefahr, bei der Vergleichung stehenzubleiben und mit ihrer Hilfe das Gemeinsame in der Mannigfaltigkeit überzubetonen. Er muß weiter dringen, dem Höhepunkt seines Forschens entgegen, der einerseits ohne Kritik und Vergleichung unerreichbar wäre, andererseits beiden erst ihren Sinn verleiht. Dem *Verstehenden* enthüllt sich die Erkenntnis, die der Vernunft allein nicht mehr zugänglich ist, daß nämlich jede Religion ihr Metazentrum hat, den jeweils nur ihr eigenen Gleichgewichts- und Schwankpunkt, auf den alle ihre Einzeläußerungen, ob sie schon in anderen Religionen ihre Entsprechungen haben, unablösbar bezogen sind. R. Otto hat das so formuliert:

„Eine jede von ihnen (sc. den geschichtlichen Religionen) hat ihr eigentümliches höchst individuelles Gepräge, ihr eigenes inneres Lebensprinzip, ihren besonderen *Geist*. Dieser Geist unterscheidet sich mannigfach und auf das Stärkste von dem Geiste anderer. Er

[1] R. Otto, Vishnu-Nārāyana, Jena 1917, S. 150.

kann in lebhaftestem Gegensatze zu dem der anderen stehen, mit ihm sich messen und in Kampf geraten. Und diesen individuellen Sondergeist der einzelnen Religionen aufzufassen ist das schwierigste und feinste Geschäft einer reifen wissenschaftlichen Religionspsychologie und Religionsgeschichte."[1]

Sobald wir uns diesem „Geschäft" unterziehen, erkennen wir z. B., daß der vielgerühmten konfuzianischen Ethik gar nicht die Autonomie zukommt, die ihr das Abendland in Abhängigkeit von ihrer Deutung durch die Jesuiten zuschreibt, daß sie vielmehr im Dienst eines Heilsstrebens steht, wie es so nur der Konfuzianismus lehrt, daß sie deshalb von jeder anderen Ethik unterschieden ist, mit der sie, von außen gesehen, nicht wenig gemeinsam hat. Wir erkennen, um ein zweites Beispiel zu nennen, daß der japanische Amida-Buddhismus in seiner Lehre und Gestalt zwar verblüffende, bis in den Vokabelgebrauch gehende Übereinstimmungen mit dem Luthertum aufweist und sich dennoch in seinem unüberbrückbaren Gegensatz zu ihm enthüllt, sobald man ihn „versteht". Hier, wo wir es mit dem erhabensten, aber auch zartesten Unternehmen religionswissenschaftlichen Erkennens zu tun haben, sei erwähnt, welche Bedeutung, wie auch sonst in der Methodik der Religionswissenschaft, dabei der Hilfeleistung durch die Religionspsychologie und Religionssoziologie zukommt. Auch sei hier, wo es um die Eingliederung historisch festgestellter Tatsachen in das Ganze des Verstehens geht, des erkenntniskritischen Dienstes gedacht, den die Religionswissenschaft dabei, genau so wie bei ihrer immer neu erforderlichen Überprüfung ihrer Methoden, von der Philosophie erwartet. Die Religionsphilosophie unterscheidet

„Bleibendes und Vergängliches, Zufälliges und Notwendiges, Tatsächliches und Rechtsgültiges, Wahres und Falsches nach einem kritischen Maßstab voneinander, welcher selbst nicht wieder in der Empirie, sondern in der wertenden und urteilenden Vernunft zu finden ist"[2].

Dem Verstehen erschließt sich die Tiefenschau der Erscheinungen, die dazu bevollmächtigt, die Phänomene nicht mehr nur in punktueller Exegese, sondern in phänomenologischer Zusammenschau zu interpretieren. Das hat in vorbildlicher Weise G. van der Leeuw geleistet. Er leitet uns an, die Sprache der religiösen Phänomene so zu verstehen, daß wir ihr Zeugnis vernehmen[3]. Damit ist grundsätzlich die vielerörterte Frage beantwortet, ob das Verstehen einer Reli-

[1] Ebd., S. 154.
[2] P. Gese, aaO, S. 10.
[3] G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, Tübingen 1933, bes S. 634 ff.

gion dem möglich ist, der nicht ihr Genosse in Zeit und Raum und schon gar nicht ihr Anhänger ist. Hier gilt im Sonderfall, was für alle wissenschaftlichen Wahrnehmungsmöglichkeiten grundlegend ist, daß man nämlich dort, allerdings auch nur dort,

> „wo lebendiges Interesse vorhanden ist, wo man mitfühlt, mitempfindet und wenigstens hypothetisch nacherlebt, religiöse Erscheinungen würdigen und ein Verständnis für sie gewinnen kann“ [1].

Es ist wahrhaft erfrischend, bei VAN DER LEEUW zu lesen, mit welcher Leidenschaft er es abgelehnt hat, sich in seiner Arbeit „der eigenmächtigen, herrschen wollenden Theorie“ [2] zu unterwerfen. „Weder evolutionistische noch sog. antievolutionistische noch auch andere Theorien“ und schon gar nicht „diejenigen Theorien, welche des ‚Ursprungs‘ der Religion habhaft zu werden versuchen, sei es daß sie diesen in einem Ur-Dynamismus, in einem Ur-Animismus oder in einem Ur-Monotheismus zu finden meinen“, haben im „phänomenologischen Verstehen der Geschichte“ den geringsten Platz [3]. Damit ist eine Grenze aufgezeigt, die das religionswissenschaftliche Erkennen von der nach allgemeinen Normen suchenden Religionsphilosophie trennt, eine Grenze, die der Religionswissenschaftler mit keinem gültigen Ausweis zu überschreiten vermag.

Kann er noch einen Schritt weiter gehen hin zu dem, was man „Religionsmessung“ genannt hat [4]? Er kann das; aber es wird allergrößten Takt und tiefste Bescheidenheit von ihm fordern. Denn er betritt damit die Gefahrenzone, die mit dem Wort „Wahrheitsfrage“ gekennzeichnet ist. Er steht an der Grenze, die ihn von der Theologie trennt, und die er wiederum mit keinem gültigen Ausweis passieren kann. Ist das für ihn möglich?

> „Läßt sich die Wahrheitsfrage ohne weiteres ausschalten? Es ist manchmal behauptet und vielfach bestritten worden, bisher hat sich aber die Diskussion meist auf theologischem und religionsphilosophischem Felde abgespielt. Und wo die Religionsforscher in der Religionswissenschaft der Aussetzung der Gültigkeitsfrage das Wort redeten, geschah es meistens aus einer psychologistischen Einstellung heraus. Die Religionswissenschaft muß also diesen Fehler vermeiden ... Man hat die verschiedenartigsten Religionen untersucht und darzustellen gesucht, hat uns ihren Sinn aufgeschlossen und hat dabei ganz davon abgesehen, den Wahrheitsanspruch, den sie naturgemäß erheben, zu diskutieren. Das heißt natürlich nicht, daß der betreffenden Religion ihre ‚Wahrheit‘ abgesprochen wird; es soll damit keineswegs

[1] P. GESE, aaO, S. 11.
[2] AaO, S. VIII.
[3] Ebd.
[4] R. OTTO, aaO, S. 151.

die Theorie vom Illusionscharakter der Religion gestützt werden. Ebensowenig soll einem schrankenlosen Relativismus damit das Wort geredet sein. Sondern es handelt sich darum, einzusehen, daß das Erkennen einer Religion und das ‚Wählen' einer Religion – um uns dieses Kierkegaardschen Ausdrucks zu bedienen – zweierlei ist. Um eine Religion zu erkennen, brauche ich sie nicht zu wählen, um sie zu wählen, brauche ich sie nicht in diesem Sinne zu ‚erkennen'."[1]

Es steht dem Religionswissenschaftler durchaus zu, mit Ernst Troeltsch zu erklären, es müsse „das Christentum nicht bloß als Höhepunkt, sondern auch als Konvergenzpunkt aller erkennbaren Entwicklungsrichtungen der Religion gelten"; es sei aber „auch mit keiner strengen Sicherheit zu beweisen, daß es der letzte Höhepunkt bleiben müsse, und daß jede Überbietung ausgeschlossen sei"[2]. Entsprechend bleibt R. Otto mit seinem „auf Schleiermachers Auffassung vom Individuellen in der Religion" gestützten Urteil, es handle sich „trotz aller Analogien" im Verhältnis der indischen Religion zum Evangelium um eine „völlige innere Achsenverlagerung", durchaus innerhalb der „bloßen Religionsvergleichung"[3]. H. von Glasenapp sieht „den Tatsachen Gewalt" angetan, sobald man „diktatorisch den eigenen Standpunkt für das Maß aller Dinge" hält und eine bestimmte Deutung mit dem „Anspruch absoluter Gültigkeit" vertritt[4], nach seiner Meinung muß der Wissenschaftler „vor dem Unerforschlichen in schweigender Ehrfurcht verharren"[5]. Ebenso entscheidet van der Leeuw: Dort, wo der Christ das Unerforschliche in Christus offenbart sieht, „zieht sich der schauende und verstehende Diener der Wissenschaft ehrfürchtig zurück; sein Wort weicht dem Worte der Verkündigung, sein Dienst dem Dienst im Heiligtum"[6]. Und noch einmal sei in diesem Zusammenhang auf Troeltsch verwiesen, der die „Notwendigkeiten zu der religiösen Überlegung des unmittelbaren Wertes eines religiösen Gedankens für unser Leben und Fühlen" durchaus zugibt, aber sofort hinzufügt: „Es ist der Ton der Predigt oder der Meditation, den wir damit angeschlagen haben"[7]. Dagegen glauben wir einen anderen Klang zu vernehmen, wenn Nathan Söderblom in seinem „religionsgeschichtlichen Vermächtnis"

---

[1] J. Wach, Religionswissenschaft, Leipzig 1924, S. 27 f.

[2] E. Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, Tübingen 1929, S. 72 f.

[3] R. Otto, Indiens Gnadenreligion und das Christentum, München 1930, S.46; vgl. 76.

[4] H. von Glasenapp, Die Religionen der Menschheit, Wien 1954, S. 115 und 117; vgl. Die fünf großen Religionen, Düsseldorf-Köln 1952, Bd. II, S. 491 ff.

[5] H. von Glasenapp, Die Religionen der Menschheit, S. 117.

[6] G. van der Leeuw, aaO, S. 633.

[7] E. Troeltsch, aaO, S. 78.

bekennt: „Ich weiß, daß Gott lebt! Ich kann es beweisen durch die Religionsgeschichte“[1]. Wir fragen, lassen aber die Frage zunächst auf sich beruhen: Ist ein solcher Beweis möglich? Was für ein Gott ist hier von Söderblom gemeint?

Der Erzbischof Söderblom war Theologieprofessor und Religionswissenschaftler, wie Troeltsch, Otto und van der Leeuw. Stürmte der Theologe hier über die Grenze, die dem Religionswissenschaftler gesetzt ist? Ganz gewiß hat auch die Theologie[2], ebenso wie die Philosophie, die Grenze zu respektieren, die die Religionswissenschaft als eine empirische, sich jeder Wertbeurteilung verschließende Wissenschaft zwischen sich und den Normwissenschaften gezogen sieht. Das bedeutet für sie zweierlei. Einmal hat sie die eigenständige Aufgabe, die besondere Methodik und die Resultate der religionswissenschaftlichen Forschung anzuerkennen; sodann hat sie einzugestehen, daß ihre in Jahrhunderten geübte dogmatisch-apologetische Behandlung der Religionen[3] versagt hat. Sie hat versagt, weil ihre Vertreter – am sichtbarsten verständlicherweise auf den Missionsfeldern – nicht selten völlig unzureichend die Gestalt und Geschichte der Religionen kannten, denen sie das Christentum unter der Parole „Hier Wahrheit – dort Irrtum“, „Hier Licht – dort Finsternis“ oder nuancierter „Hier revelatio specialis – dort revelatio generalis“ als das ihnen überlegene Lehrsystem anboten. Es ist nicht von ungefähr, daß ihr Vorgehen den großen Religionen gegenüber bisher zu keinem nennenswerten Erfolg geführt hat. Es sei aber auch nicht verschwiegen, daß, wo sie auf solche Weise Anhänger gefunden hat, diese sich in einem festen Glauben gegen An- und Rückfälligkeiten inmitten ihrer heidnischen Umwelt als besonders widerstandsfähig gezeigt haben.

Wie es also für die Theologie unmöglich ist, so zu tun, als wäre die Wissenschaft hinter der Grenze nicht vorhanden, so hat es sich für sie als ebenso unmöglich erwiesen, ihre Methoden in Bausch und

---

[1] N. Söderblom, Der lebendige Gott, München 1942, S. V.

[2] Es sollte hier eigentlich von „Theologien“ die Rede sein; gemeint ist im folgenden die evangelische Theologie.

[3] Ein Beispiel aus neuerer Zeit finden wir für sie in J. H. Newmans „Parochial and plain sermons“, Bd. V, London 1891, S. 170 f. (zit. nach „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft“, Jahrg. 1953, S. 319): „Alle Religionen, die verschiedenen heidnischen Religionen sowohl wie die mosaische Religion haben manche Elemente, in welchen sie sich ziemlich gleich sind. Sie scheinen von einem gemeinsamen Ursprung zu kommen, und insofern tragen sie Spuren der Wahrheit an sich. Sie alle sind, obwohl sie Entartungen und Entstellungen sind, Zweige jener patriarchalischen Religion, die von Gott kommt. Die jüdische Religion kommt selbstverständlich ganz und unmittelbar von Gott . . . Die heidnische Religion ist wahre entartete Religion, die jüdische wahre tote Religion und das Christentum die wahre Religion, lebendig und vollkommen.“

Bogen zu übernehmen. Die Religionsgeschichtliche Schule hat diesen Versuch gemacht. Ihr Verdienst war, daß sie die Eigengesetzlichkeit der religionswissenschaftlichen Arbeitsweise bejahte; ihre Schwäche war, daß sie ihre Methoden kritiklos anwandte, dadurch zur Erneuerung der Lehre von den *λόγοι σπερματικοί* und von den *κοιναὶ ἔννοιαι* kam und so einer Relativierung verfiel, die in der Religionswissenschaft als methodisches Prinzip ihre gewisse Berechtigung hat, in der Theologie aber ein lebensgefährliches Symptom ist. Was dazu zu sagen ist, hat HARNACK in seiner Abwehr der Forderung, die evangelischen Fakultäten auch in Deutschland, wie es in Holland geschehen war, in religionswissenschaftliche Fakultäten zu verwandeln, gesagt[1].

Unter den Vertretern der Religionsgeschichtlichen Schule hat SÖDERBLOM eine besondere, einflußreiche Stellung eingenommen. Sein Schwiegersohn, EIVIND BERGGRAV, schreibt von ihm:

> „Söderblom wurde ja niemals ein ‚moderner Theologe' in der Bedeutung des rationalistischen nivellierenden Glaubenskritikers . . . Söderblom war gegenüber dem Vielerlei der Religionsgeschichte die geniale innere Anschauung eigen; er besaß die Wünschelrute, die lebendige Wasseradern auch unter der verkrusteten Erdrinde fand, er öffnete den Menschen die Augen für Wunder, die sonst niemand sah. Aber dabei blieb er nicht ein unsteter Bewunderer alles Fremden. Er spürte kein Bedürfnis, etwa in der Wissenschaft frei und groß dazustehen und sich zu dem Zweck von dem ‚Vorurteil' zu lösen, ein ganzer Christ zu sein. Ihm war das Christentum nicht etwas, das man gegen fremde Glaubensformen verteidigen müsse; es war im Gegenteil die Sonne, von welcher deren Tautropfen ihren Glanz empfingen."[2]

In der Tat, SÖDERBLOMS Bücher sind eine Fundgrube wunderbarer Erkenntnisse, die er als Religionswissenschaftler aus dem religiösen Leben der Menschheit zutage gefördert hat. Wenn BERGGRAV von ihm sagt, das Christentum sei für ihn die Sonne gewesen, die die Tautropfen der nichtchristlichen Religionen zum Aufleuchten bringt, so liegt es nahe, darin einen Hinweis auf die Lehre vom *λόγος* und von den *λόγοι σπερματικοί* zu sehen, und SÖDERBLOMS eigene – theologisch falsche, religionswissenschaftlich anfechtbare – Auffassung von den heiligen Schriften der nichtchristlichen Religionen als ihren „Alten Testamenten" scheint zu bekräftigen, daß er sich zu ihr bekannt hat. Er selbst hat jedoch erklärt, er habe in vierzigjährigem Studium der Religionsgeschichte die These, es gäbe in ihr nur Analogien, als irrig erkannt und festgestellt, daß „bei einer fortgesetzten Untersuchung

---

[1] Vgl. A. HARNACK, Die Aufgabe der theologischen Facultäten und die allgemeine Religionsgeschichte, Gießen 1901.

[2] E. BERGGRAV, Nathan Söderblom, Genie und Charakter, Berlin 1947, S. 7.

große Unterschiede zutage treten, die zuerst nur als unbedeutende Variationen erschienen waren, die aber für den sorgfältigen Beobachter sehr bald sich als wesentliche und ursprüngliche Merkmale erweisen"[1]. Beim Vergleichen der Buddha-Gelübde des Mahāyāna mit dem Kreuz Christi fand er in den „Voraussetzungen . . . einige von den am meisten charakteristischen Unterschieden in der Religionsgeschichte"; aber er sagt doch auch:

„Ich habe Übereinstimmungen aufgezeigt, die gerade in dem Verlangen nach religiöser Gewißheit der göttlichen Gnade und des Willens und der Wirksamkeit Gottes für die Erlösung der Menschheit tief begründet sind."[2]

Das Nebeneinander der beiden Aussagen ergibt sich aus dem für ihn ambivalenten Charakter der positiven Religionen. Als Manifestationen des Verkehrs des Menschen mit Gott, der „von der Scheu vor der Heiligkeit und Größe des Übermenschlichen"[3] getragen wird, somit im Besitz „göttlicher Selbstmitteilungen", der allgemeinen Offenbarung, und damit der Wahrheit, bilden sie für Söderblom eine innere Einheit, die keine Einteilung in wahre und falsche Religionen zuläßt, auch nicht die „Grenzlinie zwischen einer niedrigeren und höheren, sondern zwischen wesenhaft verschiedenen Formen des Gottesumgangs oder der Frömmigkeit: einerseits die zeitlose Mystik, andererseits die geschichtliche, entscheidende Tatsache, die Erlösungstatsache"[4]. In ihrer inneren Einheit sieht er sie also zugleich auch als individuelle Gebilde, deren Darstellung der Wahrheit durch ihre Geschichte und ihre Verflochtenheit in ihre kulturelle Umwelt variiert ist, so daß es ihm unmöglich ist, von einer gradlinigen Entwicklung der Religionsgeschichte zu sprechen. Das trifft nicht nur auf die außerchristlichen Religionen, sondern auch auf das Christentum zu.

Söderblom bekennt sich also zu einer gradmäßig abgestuften allgemeinen Offenbarung, die in der Natur, in der Geschichte und im sittlichen Leben fortdauert[5]. Insbesondere erfolgt die „göttliche Selbstmitteilung" in den Genien als „einem Teil der Natur"[6]. Gemeint sind mit den Genien die schöpferisch tätigen religiösen Geister, unter denen Christus wegen seiner Einzigartigkeit „als historische Person und als ein Offenbarer Gottes" und mit ihm die Propheten wegen „des überweltlichen Charakters der göttlichen Offenbarung" hervorragen[7]. Diese „erstaunliche Tatsache" läßt sich Söder-

[1] N. Söderblom, aaO, S. 311 f. [2] Ebd., S. 158.
[3] N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, Leipzig 1926, S. 181.
[4] N. Söderblom, Der lebendige Gott, S. 336.
[5] Ebd., Kap. X. [6] Ebd., S. 340. [7] Ebd., S. 307.

BLOM von Paulus bestätigen, der sowohl „die Einzigartigkeit und die Absolutheit der Sendung Christi und des christlichen Glaubens klarer oder nachdrücklicher vertreten hat" als irgend jemand sonst, der sich aber auch „voll bewußt der allgemeinen Offenbarung Gottes ist"[1]. Die Inkarnation Christi, die keine Analogie hat – schon gar nicht in den indischen Avatāren[2] –, und das „Mysterium auf Golgatha" sind für SÖDERBLOM die beiden Ereignisse, die „bei der Analyse der Religionen der Welt einen wesentlich einzigartigen Charakter des Christentums" zeigen; sie machen deutlich, daß „das Christentum nicht das Werk des Menschen, der Gott sucht, sondern das Werk Gottes, der den Menschen sucht, ist"[3]. Urkunde dessen ist die Bibel.

„Die in der Bibel berichtete Geschichte ist Gottes Offenbarung in einem volleren, reicheren, gewichtigeren Sinne als irgendeine andere Geschichte. Der einzigartige Offenbarungsgehalt der in der Bibel wiedergegebenen Geschichte scheint einem apriorischen Denken ganz unmöglich und unglaubhaft, aber er erhält in gewissem Maße eine unerwartete Bestätigung von der vergleichenden Religionsforschung, sobald diese es fertig gebracht hat, sich in dem verwirrenden Reichtum der Religionsgeschichte zu orientieren. Man kann beweisen, daß etwas unmöglich ist, und doch kommt es wirklich in der Geschichte und im sittlichen Leben vor."[4]

Es gilt jedoch, den „frommen Leuten", die die „Offenbarung im eigentlichen Sinne mit Christus oder mit der Bibel" für abgeschlossen halten, klarzumachen, daß sich der „christliche Offenbarungsgedanke" in der Erkenntnis der „fortgesetzten göttlichen Selbstmitteilung" vollendet[5]. Das alles sagt SÖDERBLOM, was er ausdrücklich betont, als Religionswissenschaftler. Auch seine Unterscheidung zwischen religionswissenschaftlicher und theologischer Forschung ist entsprechend zu verstehen:

„Der Unterschied zwischen der allgemeinen Religionsforschung und der christlichen Theologie besteht in der Tatsache, daß für letztere der Offenbarungsglaube wesentlich ist. Für die christliche Theologie ist die Religionsgeschichte eine göttliche Selbstmitteilung. Die allgemeine Religionsgeschichte läßt die Frage über die Offenbarung offen . . . Zum biblischen Offenbarungsglauben gehört die Überzeugung, daß ein Teil der Religionsgeschichte im eigentlicheren und volleren Sinne Offenbarung ist als die übrige Religionsgeschichte. Die Lehre von einer besonderen Offenbarung muß im Lichte der historischen Wirklichkeit erprobt werden . . . Worin das Offenbarungsmoment in einer bestimmten Religionsform nach christlichem Glauben besteht, das ist oft schwer zu bestimmen; es wird unmöglich, wenn man eine intellektualistische Betrachtungsweise anwendet.

[1] Ebd. [2] Ebd., S. 308. [3] Ebd., S. 337.
[4] Ebd., S. 338 f. [5] Ebd., S. 339 f.

Aber daß ein Maß von Offenbarung, d. h. von göttlicher Selbstmitteilung, vorliegt, wo auch immer wir religiöse Aufrichtigkeit finden, das ist ausdrücklich vom Offenbarungsglauben innerhalb und außerhalb des Christentums ausgesprochen worden."[1]

Söderblom hat sich leidenschaftlich in den Aufbruch der religionsgeschichtlichen Forschung, deren Zeitgenosse er war, hineingestellt und ist zugleich „allezeit ein Kind der Erweckungsbewegung"[2] geblieben. Er ist wirklich als Theologe über die Grenze gestürmt, hinter der sich damals die Religionswissenschaft ihrer Selbständigkeit bewußt zu werden begann, und hat in seiner religionswissenschaftlichen Forschung die Bestätigung seines christlichen Glaubens gesucht und gefunden. Es war eine *dogmatische* Konzeption, die ihn als Religionswissenschaftler leitete: seine Vorstellung von der „Selbstmitteilung Gottes" in bestimmten Personen und Ereignissen aller Religionen und, mit ihr verbunden, die Überzeugung, „daß ein Teil der Religionsgeschichte Offenbarung im eigentlicheren und volleren Sinne ist als die übrige Religionsgeschichte"[3]. Es war andererseits eine befreiende[4] und, wie alsbald die Arbeit R. Ottos zeigte, zukunftsträchtige *religionsgeschichtliche* Tat, daß er „den Gegensatz heilig-profan als den Ur- und Hauptgegensatz aller Religion dargetan" und ihr Wesen als „Geheimnis" bestimmt hat[5]. Wenn er jedoch in seinem Versuch, „den christlichen Glauben an eine göttliche Einwirkung auch außerhalb des Umkreises für die besondere Offenbarung anzuwenden"[6], das Heilige in seinen verschiedenen Manifestationen als Braham-Ātman, Buddha usw. ebenso als „Gott" bezeichnete wie den Vater Jesu Christi, so bedeutet das eine nicht nur theologisch anstößige, sondern auch religionswissenschaftlich unzulässige Nivellierung. Wenn er ferner die Individuation der Religion durch geschichtliche und kulturelle Einflüsse ihrer Umwelt bedingt sah, so wurde damit ein bedeutsames religionswissenschaftliches Prinzip gewonnen; aber es hat bei ihm nicht die Tiefe erreicht, in der eine Religion in der restlosen Durchdringung der sie umgebenden Kultur ihre individuelle Gestaltungskraft beweist. Es zeigt sich in allem, daß Söderblom seine Arbeit als Theologe und Religionswissenschaftler in der Hauptsache vor 1914, also unberührt von den Problemen getan hat, die der Erste Weltkrieg auch in der Theologie und Religionswissenschaft aufgewühlt hat.

[1] Ebd., S. 372 f.

[2] E. Berggrav, aaO, S. 7. [3] N. Söderblom, aaO, S. 372.

[4] Zu beachten sind die Bedenken, die P. Gese, aaO, S. 7 f., dagegen geltend macht.

[5] Van der Leeuw, aaO, S. 28 f.; vgl. N. Söderblom, Werden des Gottesglaubens, bes. Kap. V.

[6] N. Söderblom, Der lebendige Gott, S. 373.

Dieser Problematik hat sich eine amerikanische Laienkommission gestellt, die 1931 mit Unterstützung John D. Rockefellers jr. unter der Führung des Philosophen William E. Hocking nach Indien und Ostasien ging, um „Grundlage und Sinn der Mission und ihre Wirksamkeit erneut und gründlich zu studieren“ [1]. Ihre Beobachtungen liegen in dem von Hocking entscheidend gestalteten Buch „Re-thinking Missions“ [2] vor. Danach stehen heute alle Religionen in einem Kampf auf Leben und Tod mit der Macht, die alle religiösen Grundlagen zersetzt: dem Säkularismus. Eine unter ihnen ist das Christentum, das die übrigen Religionen nicht „zerstören“ darf, sondern sich „in der Koexistenz“ mit ihnen erhalten muß, und zwar so, daß es sie „anspornt, auf das letzte Ziel, die Einheit in der vollkommensten religiösen Wahrheit, hin zu wachsen“ [3]. Seine Einzigartigkeit besteht nicht nur „in seiner Interpretation der religiösen Wahrheit“, sondern „auch, und vielleicht hauptsächlich, in dem, was die Religion von aller Philosophie unterscheidet: . . . im Ausdruck des religiösen Lebens“ [4]. Aufgabe der christlichen Verkündigung inmitten der Religionen ist es, „einen Lebens- und Denkweg“ anzubieten, „den der Christ nicht als seinen Weg allein, sondern als einen Weg für alle Menschen ansieht“, einen „Weg, der ohne Gewalt in das Gewebe ihres Lebens eingehen und es von innen her umgestalten kann. Da das Christentum diesen Glauben mit Menschen aller Glaubensweisen teilt, werden sie in dieselbe Substanz verwandelt. Die Namen, die sie jetzt noch voneinander trennen, verlieren ihre trennende Bedeutung, und das historische Band der Anbetung, das jede Religion mit ihren Ursprüngen und Inspirationen verbindet, braucht nicht verlorenzugehen.“ [5] Anders als Söderblom, mißt Hocking die Religionen nicht an ihrem Offenbarungsgehalt, um daraufhin dem Christentum Überlegenheit zuzusprechen. Sein Ideal ist ein „world faith“, der weder durch Verdrängung der übrigen Religionen durch eine Religion, noch durch eine immer im Vorläufigen steckenbleibende Synthese aller Religionen, sondern durch „reconception“, ein „erneutes Durchdenken“ aller „living religions“ zustande kommt [6]. Die „reconception“ hat sich auf „das allgemeine Prinzip des religiösen Lebens

---

[1] W. E. Hocking, Re-thinking Missions, New York und London 1932, S. IX.
[2] Vgl. Anm. 1; ferner G. Rosenkranz, Der Nomos Chinas und das Evangelium, Leipzig 1936, S. 143 ff.
[3] E. Hocking, aaO, S. 44.
[4] Ebd., S. 51.
[5] Ebd., S. 58.
[6] W. E. Hocking, Living religions and a world faith, New York 1940, S. 185 und 191.

und auf jede seiner Sonderformen" zu richten[1], d. h. „im gleichen Verhältnis, wie jede Religion durch Erfassung ihres Wesens in ihrem Selbstverständnis wächst, erfaßt sie das Wesen aller Religionen und gewinnt dadurch die Vollmacht, ihre verschiedenen Formen zu interpretieren"[2]. Das Christentum „enthält potentiell alles, was jede Religion hat"[3]; dennoch kann es nicht die „Weltreligion" sein, weil es seine sozialen Funktionen unter uns nicht erfüllt hat, weil es immer wieder ins Institutionelle absinkt, und weil es auch „außer ihm noch wichtige religiöse Werte gibt"[4].

Hockings „Weltreligion" bietet solchen Werten – der islāmischen Vorstellung von der Erhabenheit Allāhs und der Bruderschaft aller Gläubigen; der Geistigkeit der indischen Religionen; der unpersönlichen letzten Wahrheit des Mahāyāna; dem Menschlich-Heiteren der chinesischen Religionen[5] – neben der Bergpredigt und der Menschwerdung Christi ihren Platz. Sie erinnert auffallend an ähnliche Experimente der Aufklärung, obschon hier nicht abstrahiert und reduziert und dadurch die historische Gegebenheit der Religionen nivelliert wird. Hocking spricht von der „zentralen Zitadelle des Endgültigen"[6] in jeder Religion; er weiß um eine „bestimmte Gruppe von Tatsachen oder Erfahrungen", deren „Zusammengehörigkeit" eine Religion ausmacht. Es geht ihm darum, von der „Wahrnehmung des Grundes" aus, warum das so ist, zu seiner „Weltreligion" hinzuführen[7]. Dennoch ist der Eindruck unabweisbar: Hier wird konstruiert. Hier geht es nicht um die Begegnung mit lebendigen Religionen, sondern um Behandlung von Religionssystemen. Es ist das derselbe Eindruck, den die religionswissenschaftlich-theologische Arbeit Söderbloms erweckt, obwohl der amerikanische Philosoph unmittelbarer als der von brennender Liebe zur Mission erfüllte schwedische Erzbischof mit dem Aufeinandertreffen der Religionen auf dem Missionsfeld in Berührung gekommen ist. Wie der Theologe, so hat auch der Philosoph die Grenze, die seine Arbeit von der Religionswissenschaft scheidet, unzulässig überschritten. Auch er hilft uns nicht weiter bei der Aufgabe, die der Theologie gesetzt ist: in legitimer Weise mit der Tatsache fertig zu werden, daß die Religionswissenschaft ihre autonome Beschäftigung mit den Religionen mit Recht für sich beansprucht.

Das tut auch die Tatsache nicht, daß zwischen Theologie und Religionswissenschaft so etwas wie ein „kleiner Grenzverkehr" besteht.

---

[1] Ebd., S. 191. [2] Ebd., S. 198. [3] Ebd., S. 249.
[4] Ebd., S. 250. [5] Ebd., S. 254 ff. [6] Ebd., S. 197.
[7] Ebd., S. 192.

Der Theologe kann nicht anders, als das Christentum als historische Erscheinung der religionswissenschaftlichen Forschung zu überlassen. Er darf hoffen, wie das z. B. GERHARD KITTEL hinsichtlich der „Arbeiten des Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament" zum Ausdruck gebracht hat, „auch der Religionsgeschichte ... Anregungen zu geben"[1]. Und wenn der Versuch der Religionsgeschichtlichen Schule, die Theologie durch Religionswissenschaft zu ersetzen, fehlschlagen mußte, so kann doch kein Zweifel bestehen, daß es theologische Disziplinen gibt, die in ihrer Arbeit darauf angewiesen sind, sich der Methoden der religionswissenschaftlichen Forschung zu bedienen und ihre Ergebnisse zu beachten. Das gilt, um das wichtigste Beispiel zu nennen, für die historisch-kritische Erforschung des Alten und Neuen Testaments. Und doch wird gerade hier die Grenze sichtbar, durch die nicht nur die Religionswissenschaft von der Theologie, sondern nun auch die Theologie von der Religionswissenschaft sich absetzt. Vor Jahrzehnten hat ein Braunschweiger mit bewundernswertem Fleiß in einem Buch von 500 Seiten alle die Äußerungen griechischer Schriftsteller und Dichter in der Ursprache zusammengestellt, die mit Worten der Bibel zusammenklingen. Es ließe sich unschwer etwas Ähnliches im Blick auf die Gedankenwelt anderer Kulturen und ihrer Religionen unternehmen. Eine umfangreiche religionsgeschichtliche Forschung hat eine Fülle von Stoff zusammengetragen, der es nahelegt, christliche Vorstellungen nicht nur als Niederschlag der damals über Vorderasien und die Mittelmeerländer in unzähligen Kulten verbreiteten religiösen Gedanken und Stimmungen, sondern auch in Übereinstimmung mit den Vorstellungen indischer und ostasiatischer Religionen zu sehen. Es wäre durchaus möglich, daraufhin das Christentum als einen Teil des religiösen Besitzes der Menschheit zu erklären, wenn uns nicht gerade die Religionswissenschaft mit einer Strenge, die den Vorwurf dogmatischer Befangenheit nicht zuläßt, den Blick dafür geschärft hätte, daß sich das Wesentliche des Neuen Testaments, daß sich seine Aussagen über Jesus Christus nicht nur in das Gedankengut der Menschheit nicht einfügen, sondern ihm widersprechen. Vor diesem Widerspruch zieht sich der Theologe nicht im ehrfürchtigen Stummwerden des Religionswissenschaftlers zurück, sondern er verkündet ihn als *die* Wahrheit. Noch mehr: er macht dabei von dem „selbstverständlichen Recht" Gebrauch, „auch bei den weitestgehenden Zugeständnissen an die Religionswissenschaft ... die Resultate der religionswissenschaftlichen Forschung zur eigenen

[1] G. FRIEDRICH, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. V, Stuttgart 1954, S. IV.

Verwendung . . . herzurichten und etwa unter ‚immanentem' Gesichtspunkt zu revidieren"[1]. Das ist der Religionswissenschaft gegenüber die „gehorsame Grenzüberschreitung"[2] des Theologen. Was ihn dazu und dabei bewegt, ist keine theoretische Auseinandersetzung des Christentums mit den nichtchristlichen Religionen; sie gehört einer vergangenen Zeit an, auch wenn sie heute noch in der Theologie unternommen wird. Es geht dem Theologen um den Menschen, der in Asien und Afrika wie in Europa und Amerika, als Nichtchrist wie als Christ, durch das Evangelium aufgerufen wird, sich in seiner Daseinsnot im praktischen Experiment des Glaubens von der Diesseitigkeit seiner Religion abzuwenden und für das zu entscheiden, was am Christentum „jenseitig" ist. Es geht ihm um Religionen nur insofern, als sie ihm als Versuche des Menschen erscheinen, die „Passagen" (Geburt, Mannbarkeit, Hochzeit, Tod) seines Lebens zu sichern, die Mühseligkeiten, Rätsel und Abstürze seines Daseins zu überwinden – als vergebliche Versuche, wie er selber sie auch immer wieder erlebt. Es geht ihm um religiöse Begriffe nur insofern, als sich in ihnen Dasein auslegt, das nicht von der Offenbarung, nicht von der ewigen Gotteswirklichkeit getroffen und verwandelt ist. Sie sind ihm die Ansatzpunkte, geistig und geistlich notwendige Ansatzpunkte, für seine Übermittlung von Lebensrealitäten, die sich als die Gabe des lebendigen Gottes an die Welt zu erkennen geben. Wie sich ihm die Existenznot des Gott-losen enthüllt, so hat er sie auf seine Existenz hin zu interpretieren. Sie sind ihm nicht Reflexionen, sondern Zeugnisse einer Wirklichkeit von solch umfassender und durchdringender Dynamik, daß die menschliche Existenz bis in ihre Wurzeln hinein davon betroffen und ihre Hinwendung zu Christus Entwurzelung und Verwurzelung in einem Ganz-Anderen ist. Ein Beispiel[3]: Ein amerikanischer Missionar hatte die Glieder seiner chinesischen Gemeinde in den zehn Geboten unterwiesen und aus ihrer Zustimmung geschlossen, sie hätten damit den Anstoß zu neuer Lebensführung empfangen. Dann erkannte er bei geringfügigem Anlaß, daß sie nicht geneigt waren, den göttlichen Geboten Gültigkeit für jede Situation ihres Lebens zuzubilligen. Er warf ihnen Wortbruch vor, anstatt sich zu prüfen, ob seine Verkündigung jene Tiefe religiöser

---

[1] J. Wach, aaO, S. 61.

[2] Der Ausdruck entstammt der von Präses Wilm anläßlich der Eröffnung der Synode in Espelkamp 1955 gehaltenen Predigt über Jesu Verhalten gegenüber der Syrophönizierin (vgl. „Die Stimme der Gemeinde", Sonderheft März 1955, S. 1).

[3] Zitiert nach F. S. C. Northrop, Begegnung zwischen Ost und West, München 1951, S. 372 f.

Existenz erreicht hatte, die den Chinesen in seinem Streben, die Harmonie mit dem Makrokosmos zu wahren, auch seine sittlichen Entscheidungen immer nur jeweilig treffen läßt. Hier wird deutlich, wieso der Theologe, an erster Stelle der Missionar, der Kenntnis der Religionen, ihrer Dichte und Dynamik, bedarf, die nicht nur die persönliche Begegnung mit ihnen, sondern ihre Durchdringung mit den Methoden und an Hand der Ergebnisse der Religionswissenschaft vermittelt.

Was sich uns in der Einstellung auf den Menschen und seine Existenz als eine Neuausrichtung des Verhältnisses zwischen Christentum und nichtchristlichen Religionen und damit zwischen Theologie und Religionswissenschaft darstellt, ist erst möglich geworden, seit sich die Theologie nach dem Ersten Weltkrieg von neuem auf ihre eigentliche Aufgabe besonnen hat, und seit die Mission zur biblischen Schau der Religionen zurückgefunden hat, die nicht mit Systemen rechnet, sondern mit dem Menschen, der Gott verunehrt, indem er in seiner Religion seine eigene Ehre sucht: dem Heiden. Es bleiben Fragen, die wir nicht zu beantworten, Unsicherheiten des Denkens und Urteilens, die wir nicht zu beseitigen vermögen – falls uns nicht einmal die theologische Mitarbeit derer dazu verhilft, die den Schritt aus ihren Religionen zu Gott getan haben. Worum es sich dabei handelt, wird deutlich, wenn wir die Stellungnahme der evangelischen Weltmission zu den Religionen in den letzten dreißig Jahren überblicken.

Die Weltmissionskonferenz zu *Jerusalem* 1928 stand, wie vier Jahre später der amerikanische Laienbericht, unter dem Eindruck der zersetzenden Kraft des Säkularismus und rief die nichtchristlichen Religionen zu gemeinsamer Abwehr auf. Die Folge war eine Aufgeschlossenheit gegenüber den Religionen, der die Konferenz in ihrer Erklärung folgenden Ausdruck gab:

> „Wir freuen uns bei dem Gedanken, daß sich, gerade weil in Jesus Christus das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, in seinem vollen Glanz hervorscheint, Strahlen eben dieses Lichtes finden, wo man ihn nicht kennt oder gar ablehnt. Wir begrüßen jede edle Eigenschaft in nichtchristlichen Personen und Systemen als weiteren Beweis dafür, daß sich der Vater, der seinen Sohn in die Welt gesandt hat, nirgends unbezeugt gelassen hat . . . Wir rufen die Anhänger der nichtchristlichen Religionen auf, sich mit uns im Studium Jesu Christi zu vereinen, wie er in den Schriften vor uns steht, . . . und zu erkennen, daß alles Gute, das sich Menschen vorgestellt haben, in Christus erfüllt und sichergestellt ist.“ [1]

[1] Report of the Jerusalem Meeting of the International Missionary Council 1928, Bd. I, S. 490 ff.

Zehn Jahre später hatte das Aufkommen politischer Religionen mit ihren Totalitätsansprüchen die Weltlage gewandelt. Die Reaktion der Theologie darauf spiegelt sich in der Erklärung der *Tambaram*-Konferenz 1938. Sie war durch HENDRIK KRAEMERS Buch „Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt“[1] vorbereitet worden. Der damalige Professor für Religionsgeschichte an der Universität Leiden, ein Theologe und ehemaliger Missionar, warnte davor, in den nichtchristlichen Religionen „nur Reihen von spekulativen Ideen über das ewige Geschick des Menschen zu sehen“, anstatt sie als das zu nehmen, was sie sind: „Allumfassende Systeme und Theorien des Lebens, die in einem religiösen Grunde wurzeln“[2]. Als Vertreter eines „biblischen Realismus“, in dessen „Bereich Offenbarung in so radikaler und absoluter Weise genommen worden ist“, wie nirgends sonst[3], schrieb er:

„Die christliche Offenbarung stellt sich entgegen all den vielen Versuchen, die Totalität des Seins zu begreifen. Sie betont, daß sie der Bericht von Gottes Selbstenthüllung und der neuschaffenden Offenbarung in Jesus Christus sei, welche das Sein zeigt, als sich drehend um die beiden Pole: göttliches Gericht und göttliche Errettung, und die göttliche Antwort gibt auf diese dämonische und schuldige Disharmonie von Mensch und Welt.“[4]

Der in seiner Religion gefangene und verlorene Mensch, ob Nichtchrist oder Christ, war für KRAEMER das Ziel der Liebe Gottes und ihrer missionarischen Verkündigung. Er sprach ihm „herrliche, Gott gegebene Eigenschaften“ zu, die

„sich noch kund tun in den Wegen, auf welchen er das Leben zu meistern und zu regeln sucht, wie etwa in seinen Großtaten auf dem Felde der Kultur, in Kunst und Wissenschaft, im politischen, sozialen und wirtschaftlichen Leben“[5].

Aber er fuhr fort:

„Die Sündenverderbnis, die alle seine Errungenschaften mit dem Willen zur Gottgleichheit durchdringt, hat zur Folge, daß in allen Dingen, sogar in den größten und erhabensten, in jedem Lebenskreise der Mensch dem Grundproblem, nämlich der Sündenverderbnis, auszuweichen sucht. Aber gleichzeitig versucht er, in seinen Ausflüchten dies Grundproblem – wenn auch erfolglos – durch seine eigenen Methoden zu überwinden und zu meistern. Deshalb liegt das menschliche Leben in allen seinen Erscheinungsformen, den verworfenen ebenso wie den erhabenen, unter dem Gericht Gottes und kann nur erlöst und grundsätzlich erneuert werden, wenn der Mensch dies Urteil Gottes und die darin kund werdende Liebe und Treue Gottes anerkennt.“[6]

---

[1] Zollikon-Zürich 1940. [2] Ebd., S. 95. [3] Ebd., S. 66.
[4] Ebd., S. 105. [5] Ebd., S. 94. [6] Ebd., S. 94 f.

Damit enthüllte sich für KRAEMER jede Neigung zu einer „natürlichen Theologie", für die Jerusalem Raum gelassen hatte, als ein Irrweg. Die Tambaram-Konferenz ist ihm hierin nicht gefolgt. Sie erklärte:

„Wir sehen und erkennen bereitwillig an, daß sich (in den nichtchristlichen Religionen)Werte tiefer religiöser Erfahrungen und großer sittlicher Leistungen finden. Wir sind jedoch so kühn, die Menschen aus ihnen heraus zu den Füßen Christi zu rufen. Wir tun das, weil wir glauben, daß allein in ihm die volle Erlösung ist, die der Mensch braucht . . . Wir sehen einen Schimmer von Gottes Licht in der Welt der Religionen, der zeigt, daß sein Verlangen nach seinen irrenden Kindern nicht ohne Antwort geblieben ist. Doch glauben wir, daß alle religiöse Einsicht und Erfahrung vor Gott in Christus erst ganz ihre Probe zu bestehen hat." [1]

Die Unsicherheit dieser Erklärung ist der Konferenz selbst nicht entgangen. Sie bekannte:

„Ob die nichtchristlichen Religionen als Gesamtschau für Denken und Leben in irgendeinem Sinn oder bis zu einem gewissen Grad als Gottesoffenbarung anzusehen sind, darüber konnten wir zu keiner Einigung gelangen. Das bedarf noch sorgfältigen und gemeinsamen Studiums." [2]

Der Weltmissionskonferenz in *Whitby* 1947 erschien es als ein Wunder, daß auch die Jungen Kirchen die Katastrophe des Zweiten Weltkriegs in einer weltweiten Koinonia überstanden hatten. Sie erkannte im prophetischen Zeugnis lebendiger Glieder am Leibe Christi, der Kirche, die Kraft, die das bewirkt hatte und von der sie nun auch glaubte, daß durch sie die Anhänger der großen Religionen zu erreichen seien, die bisher nicht erreicht worden waren. Darüber sagt der deutsche Bericht der Konferenz:

„(Die Junge Christenheit) erkennt das Wort von der rechtfertigenden Gnade, wie es Paulus verkündigt, ganz neu gegenüber aller Religion, die zuletzt und zutiefst der verwegene Versuch des Menschengeistes ist, seine eigene Rechtfertigung zu schaffen, sich selbst zu erlösen durch Erkenntnis, Hingabe und Werke . . . In besonderer Weise wurde in diesem Zusammenhang die Frage der Sprache, der Übersetzung des göttlichen Wortes in die Sprachen und Worte der Menschen und Völker besprochen . . . Dieses Wort, das Zeugnis des Neuen Testaments, muß ja nun hineingetragen werden in die tausend Sprachen der Welt, in die Sprachen, die ihrerseits erfüllt sind von antichristlichen Erkenntnissen. Der Zeuge muß neue Worte schaffen.

---

[1] „The Madras Series": Presenting Papers Based Upon the Meeting of the International Missionary Council at Tambaram, Madras, India, 1938, New York 1939, Bd. I, S. 184 f.

[2] M. SCHLUNK, Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde, Stuttgart-Basel 1939, S. 81.

Er muß die alten religiösen Worte von der Christusbotschaft her mit neuem Inhalt erfüllen... Die Junge Christenheit ist durch diese Jahre der Verfolgung und Bedrückung durch ein totalitäres, antichristliches System sehr hörsam geworden dafür, welche Gefahr es für die Kirche bedeutet, die Christusbotschaft dem Menschen von heute anzupassen, sie ein wenig, nur ein wenig den Gedanken der menschlichen Religionen gleichzuschalten."[1]

Die bisher letzte Erklärung der evangelischen Weltmission zu unserem Thema, die Erklärung der Weltmissionskonferenz in *Willingen* 1952, bleibt nicht bei der Warnung vor einer Gleichschaltung von Evangelium und Religionen stehen, sondern tut einen Schritt darüber hinaus:

„Die Kirchen sollten den nationalen Kulturen gegenüber eine positive, aber kritische Haltung einnehmen. Selbstverständlich wissen wir um die tiefe Abhängigkeit dieser Kulturen von religiösen und philosophischen Begriffen, die sich wesentlich von den grundlegenden Lehrsätzen des christlichen Glaubens unterscheiden. Aber wir glauben, die Kirchen haben das Recht und die Pflicht, solche Elemente dieser Kulturen, die als Vehikel der christlichen Wahrheit dienen können, zu Gefangenen Christi zu machen. Das darf nicht im Geist eines Kompromisses oder oberflächlicher Anpassung des ‚Ärgernisses des Christentums' an nichtchristliche Denkformen geschehen. In einer Zeit, in der sich Relativismus und Synkretismus austoben, gilt es unzweideutig klarzumachen, daß Christi Herrschaft eine einzigartige Herrschaft ist. Es gibt also Situationen, in denen sich die Kirchen völlig von den Elementen in den Kulturen, die dem christlichen Glauben unmittelbar zuwider sind, zu scheiden haben. Aber diese Scheidung kann niemals eine Dauerlösung sein. Die Kirchen müssen sich wieder der Aufgabe zuwenden und danach streben, Kulturformen mit christlicher Substanz zu füllen, unter der Kraft und Führung des Heiligen Geistes die Gedanken, Praktiken und Überlieferungen des Volkes so umzugestalten, daß die christliche Botschaft ein unlösbarer Teil des Lebens und der Erfahrung des Volkes werden kann."[2]

---

[1] W. Freytag, Der große Auftrag, Stuttgart-Korntal 1948, S. 45 ff.

[2] N. Goodall, Missions under the Cross. Addresses delivered at the Enlarged Meeting of the Committee of the International Missionary Council at Willingen in Germany, 1952, London 1953, S. 196. – Es ist beunruhigend, daß eine Weltkirchenkonferenz wie diejenige zu Evanston 1955 der Frage nach dem Verhältnis des Evangeliums zu den Religionen nahezu keine Beachtung geschenkt hat (unter dem Thema, das sie sich gestellt hatte!). Daß dies in den jungen Kirchen als ein schwerwiegendes Versagen empfunden wird, beweist die Äußerung eines indischen Teilnehmers, des Studiendirektors am Hislop College in Nagpur, David Gnanaprakasam Moses. Er schreibt in seinem Aufsatz „Von Evanston nach Indien" („The Christian Century", 30. 3. 1955, zit. nach Oek. Centrale Mat. 1 a, 26): „Ein anderer Punkt, in dem der Christ der jungen Kirche sich ein wenig unbefriedigt fühlt, ist der ganze Bericht des Verhältnisses des christlichen Evangeliums zu den alten Religionen des Ostens. Das ist für ihn eine Sache unendlichen praktischen und religiösen Interesses. Er hat es mit einer ganzen Anzahl alter tausendjähriger Religionen zu tun. Seine Vorfahren fanden in diesen Religionen ihren inneren

Es ist ein erregendes Bild, in dem sich uns die Wege und Grenzen religionswissenschaftlichen Erkennens darstellen, ein Bild, das in seinen lebhaftesten Farben dort aufleuchtet, wo die Theologie als die andere Wissenschaft, „die den Anspruch auf die Ergründung und Erforschung der Welt der Religionen macht“[1], ihr Erkennen nicht nur in ein Bekennen münden, sondern von ihm bestimmt sein läßt. Es sei abschließend versucht, den Grenzfall, den das Bemühen beider Wissenschaften um den gleichen Gegenstand schafft, grundsätzlich zu klären.

Jede Wissenschaft hat ihre eigenen Erkenntnisbedingungen, jeder Forschungsgegenstand hat seine eigenen Gesetze. Die *Religionswissenschaft* hat es mit den Tatsachenzusammenhängen zu tun, in denen sich die verschiedenen Religionen – das Christentum nicht ausgenommen – darstellen. Sie mit allen Mitteln genetischen Erkennens zu erforschen, d. h. die Tatsachen und ihre Zusammenhänge festzustellen, zu registrieren, aus immanenten Kräften zu erklären, zu vergleichen, um zu unterscheiden, zu unterscheiden, um zu verbinden, immer neu methodisch zu zweifeln, um immer neu das Kontinuum aufzuspüren, das der einzelnen Religion ihre Besonderheit verleiht – dies alles ist die mühevolle Aufgabe des Religionswissenschaftlers, die mit ihrem dauernden Kreislauf von Frage und Antwort nicht minder Entbehrungen auferlegt als zu Erfolgen führt. Was der Religionswis-

---

Halt. Auf ihre Weise und in gewissem Umfang haben auch diese menschliche Leidenschaften gezähmt, die Augen des Menschen vom Irdischen zum Himmlischen emporgerichtet und haben inneren Trost und Hoffnung geschenkt. Und sie fangen an, neues Leben zu gewinnen und die Massen anzusprechen, die die Freiheit von der Fremdherrschaft gewonnen haben. Der Christ muß ihnen, wenn er Tag für Tag vor der Aufgabe steht, das Evangelium zu verkündigen, gerecht werden und Antwort geben. Aber weder in dem Bericht über das Hauptthema noch in dem der Sektion für die Evangelisation finden wir ein sichtbares Ringen mit diesem Problem. In der Tat spricht der Bericht über das Hauptthema nur ganz am Rande von diesen neu auflebenden Religionen Asiens, und von irgendeinem hilfreichen Prinzip ihrer Deutung findet sich keine Spur. Während in der Erörterung der neuen Ideologien ein Versuch gemacht wird, zu zeigen, was alles ihnen im Licht der Hoffnung fehlt, die wir in Jesus Christus haben, wird von den klassischen nichtchristlichen Religionen lediglich obenhin behauptet, sie hätten keine Botschaft einer bleibenden Hoffnung. Ich hoffe, daß die Behandlung dieser Fragen seitens der Vollversammlung kein Zeichen dafür ist, daß die Kirchen ganz allgemein dazu neigen, den neuen Ideologien eine weit größere Fähigkeit zur Gewinnung der Menschen zuzuschreiben als den klassischen Religionen in ihrer neuen Gestalt. Hinduismus und Buddhismus sind in Indien keineswegs tot. Sie sind sehr lebendig und bieten sich heute als die neue Hoffnung der Menschheit an. Viele Inder sind überzeugt, daß die atheistischen neuen Ideologien in ihrem Lande gerade wegen der Wiederauflebung der alten Religionen keine Aussicht haben. Eine Weltkonferenz der Kirchen hat ernsthaft versagt, als sie so wenig über diese Religionen zu sagen wußte.“

[1] J. Wach, aaO, S. 60.

senschaftler zu erreichen vermag, ist das Wissen um die religiösen Tatsachen und ihre Zusammenhänge, um ihre Bedingtheit und ihre Relationen, um ihre Relativität, bestenfalls die Erkenntnis des Vorhandenseins einer religiösen Gewißheit, auch des Vorhandenseins eines Unbedingten. Auch diese Möglichkeit muß für ihn Theorie, „Ansicht", bleiben. Würde er sich hier nicht in ehrfürchtigem Schweigen zurückziehen, würde er sich dazu verleiten lassen, sie zu einer Weltanschauung zu machen, einen ihrer Aspekte zu verabsolutieren, Werturteile zu fällen, wie das in der Religionswissenschaft geschehen ist[1], dann hätte er die Grenze verletzt, die seiner Forschung gezogen ist. Indem er sich den Bedingungen seiner Wissenschaft unterwirft, wird er es erfahren, daß sie und die Tatsachen, die er erforscht, seinem Erkennen untertan werden; auch diese seine Überlegenheit ist begrenzt. Er kann seine Arbeit am Schreibtisch tun. Fruchtbar wird er sie nur dann tun können, wenn er zum mindesten das Arbeitsfeld, mit dem er sich besonders beschäftigt, in Augenschein genommen hat. Er wird sich auch dem Menschen zuwenden, dessen religiösen Erfahrungen und Übungen er draußen begegnet ist, aber als einem Teil seiner Religion. Er wird ferner, wie jeder Wissenschaftler, seine Erkenntnisse in den Dienst des Menschen stellen; aber die Erhellung, die er zu bieten hat, bleibt innerhalb der Welt, in der der Mensch religiös existiert.

Auch die *Theologie* hat ihre Erkenntnisbedingungen und Forschungsgesetze. Sie ist sich ihrer um so bewußter geworden, als sie die Gefahren wahrnahm, die ihr aus der Relativierung der vergleichenden Religionswissenschaft drohten. Ihr Versuch, sich der Bedrohung dadurch zu entziehen, daß sie das religionswissenschaftliche Vergleichen zu einer theologischen Angelegenheit zu machen suchte, mußte scheitern. Wohl ist der Theologe als Historiker und Exeget in beträchtlichen Bereichen seiner Untersuchungen auf die geisteswissenschaftlichen Methoden angewiesen, deren sich die Religionswissenschaft bedient. Aber es ist unmöglich, „die spezielle Eigenart der christlichen Religion – methodisch – selbst vom Standpunkt der allgemeinen Religionswissenschaft zu bestimmen", wie Wobbermin dies einst vorschlug[2]. Das ist vielmehr die Aufgabe der Glaubenslehre, die eine „normative", keine „normierende" Disziplin ist und als solche im „entscheidenden Gegensatz gegen die religionswissenschaftliche Aufgabe" steht, die „eine rein erkennende" ist[3]. Sie erfüllt ihre Aufgabe

[1] Vgl. G. Mensching, Religionswissenschaft, Leipzig 1938, S. 7 ff.
[2] Systematische Theologie, Bd. I, S. 499.
[3] J. Wach, aaO, S. 63.

nicht nur in gehorsamer Hingabe an ihren Gegenstand, sondern in gehorsamer Unterwerfung unter Gott, d. h. sie verkündet das Unbedingte, vor dem der Religionswissenschaftler verstummt, als die über alle religiösen Wirklichkeiten erhabene, unzerstörbare, letzte Wirklichkeit, die sich als Gott-Vater in Christus als *die* Wahrheit offenbart hat, deren Einklammerung für die Religionswissenschaft Grundbedingung und Grundgesetz ist. Insofern ist das theologische Erkennen kein „reines" Erkennen, sondern an eine Gewißheit gebunden, die in freiwilligem Gehorsam zu gewinnen ist.

Was das für die Verkündigung dieser Gewißheit in der Welt der Religionen, einschließlich des Christentums, bedeutet, ist schon erwähnt worden. Es sei an diesem Punkt, der uns für die missionarische Verkündigung in ihrer ganzen bisherigen Geschichte als der neuralgische Punkt begegnet ist, nur noch die Frage aufgenommen: „Sollte man nicht den Religionen einfach den *Namen Jesu Christi* gegenüberstellen?" Der Fragesteller fährt fort:

> „Das würde einerseits bedeuten, daß jedes Vergleichen und jedes Gespräch – ja schließlich alle Religionswissenschaft und Religionskunde – einfach aufhört; denn wenn der *Name* Christi genannt wird, tritt die wahre ‚Wirklichkeit' auf den Plan. Andererseits wird der Forscher dann auch *frei vom Christentum* und vermag zunächst Christus zu sehen mit den Augen des Vedantisten oder des Sufi, um dann – vielleicht! – auch den Vedanta oder den Sufismus mit den Augen dessen zu erkennen, in dem ‚alles seinen Bestand hat' (Kol. 1, 17)."[1]

Dieser Vorschlag würde uns, wenn wir ihn verwirklichen könnten, mit einem Schlage von der Grenzproblematik befreien, die das Nebeneinander von Religionswissenschaft und Theologie verursacht. Er kommt an Radikalität den Aussagen Karl Barths in den Anfangszeiten seiner „Kirchlichen Dogmatik" gleich. Ohne Zweifel liegen ihm Erkenntnisse zugrunde, die sich in ihrer neutestamentlichen Relevanz in den letzten Jahrzehnten für die Missionstheologie als verbindlich erwiesen haben. Die in Christus in die Welt eingetretene *δύναμις Θεοῦ* hat in der Tat „alle Gewalt im Himmel und auf Erden", über Nichtchristen wie über Christen, über alle Religionen. Sie führt den, der sich ihr erschließt, in eine Umkehr hinein, die seiner Neu schöpfung gleichkommt – den Heiden, den sie aus seiner religiöse Selbstsicherung herausholt, wie auch ihren christlichen Übermittler der immer wieder in der Gefahr steht, sich religiös zu sichern. Dennoch erscheint es uns, auch wenn es dem Missionar wirklich gegeben werden sollte, vom Christentum frei zu werden, nicht nur als unpäda-

[1] C. A. Keller in seiner Besprechung meiner „Evangelischen Religionskunde" („Evangelisches Missions-Magazin", Jahrg. 1955, März-Heft).

gogisch, sondern, gemessen am Verhalten Jesu, als unbarmherzig, keine Möglichkeit eines Gespräches zwischen ihm und seinem Hörer aufkommen zu lassen. Es ist das freilich kein religionswissenschaftliches Gespräch auf der Basis verschiedener Religionszugehörigkeit, oder gar unter deren Zurückstellung, wie es HOCKING als Missionsaufgabe vorschwebt. Es kann das allein das seelsorgerliche Gespräch des „Botschafters an Christi Statt" mit dem Bruder sein, dessen religiöse Not auch seine Not ist. Wir sagten vorhin, daß ein Allgemein-Menschliches, das in aller Welt die in ihren Hauptzügen gleichen religiösen Bedürfnisse erkennen läßt, die Grundlage für die Verständigung der beiden Gesprächspartner bildet. Wir dürfen jedoch dabei die andere Tatsache nicht übersehen, daß in den nichtchristlichen Religionen menschliche und religiöse Existenz so bis in den tiefsten Grund hinein ein und dasselbe sind, daß der Name Christi nur dann die heidnische Existenz an der Wurzel trifft und von Grund aus erneuert, wenn er nicht von den Sperren abgefangen wird, hinter denen der Mensch sein „esse sicut Deus" verteidigt. Das fordert vom Verkündiger, daß er die Religionen seiner Hörer kennt, nicht als wissenschaftliche Systeme, sondern als menschliche Daseinsweisen. Hierfür bedarf er der Religionswissenschaft, nicht so, daß sie ihm zur ancilla theologiae wird, sondern so, daß beide in ihrer Weise, Religionswissenschaft und Theologie, zu ancillae des gottfernen Menschen werden.

Die Theologie hat es als notwendig erkannt, den Bereich ihres Forschens, der sie mit den Religionen und damit der Religionswissenschaft in engste Berührung bringt, als „evangelische Religionskunde" zu begründen. Die eine Aufgabe der evangelischen Religionskunde ist es, der Theologie die Kenntnis der religiösen Tatsachen in ihrer von der Religionswissenschaft ermittelten Faktizität, Bedeutung und Ordnung so zu übermitteln, daß ihr Bezug auf ein Letztes deutlich wird. Das gibt der theologischen Schau der Religionen ihre Grundlage in einer nachweisbaren Wirklichkeit und damit Voraussetzungen, die sie verletzt, wenn sie einzelnes aus seinem Zusammenhang nimmt, verzerrt oder überhöht. Mit dieser von der Religionswissenschaft geförderten Aufgabe verbindet die evangelische Religionskunde ihre theologische Aufgabe. Sie wertet die religiöse Wirklichkeit von der Gotteswirklichkeit aus, die sich Christi als ihres Mittlers an die Welt bedient hat.

„Die Gestalt des Mittlers, wie sie im Christentum geglaubt wird, ist kein Phänomen; der Phänomenologe kann nicht sehen, wo und wie sie in die Geschichte tritt. Er sieht den Propheten, den Refor-

mator, den Lehrer, das Beispiel. Er kann den Mittler in seinen historischen Wirkungen nicht sehen. Es zeigt sich ihm, wie das Erlebnis Jesu von Nazareth in der Geschichte einen gewaltigen Strom der Glaubenserlebnisse gestiftet hat. Es zeigt sich ihm nicht, wie Gott sich in der Geschichte als Mittler den Menschen hingibt. Daß Jesus sich opferte, kann er schauen; daß Jesus nichts anderes als Hingabe Gottes war, kann er nur glauben. Höchstens kann er sehen, daß zu diesem Glauben die Einzigkeit des Mittlers wesensmäßig gehört: Der Offenbarungsmittler ist zur Offenbarung selbst geworden; das Wort wurde Fleisch. Jede Offenbarung Gottes wird nunmehr zur Form der einzigen in Christo."[1]

Wie es gewiß der evangelischen Religionskunde obliegt, den Theologen in seiner Schau der Religionen von seiner christlichen Religion frei zu machen, so hat sie zu verhindern, daß er Christus mit den Augen einer anderen Religion sieht; das führt, wie viele Beispiele zeigen, in den Synkretismus. Eine Religion mit den Augen Christi erkennen, kann wiederum nur besagen, was Paulus darüber geschrieben hat:

„Sie (die Menschen) haben Gottes Wahrheit in die Lüge verwandelt und haben geehrt und gedient dem Geschöpfe mehr denn dem Schöpfer, der da gelobt ist in Ewigkeit."[2]

Der Schau der Religionen im Namen Christi bleibt es versagt, in ihnen Anknüpfungspunkte, *λόγοι σπερματικοί*, auch nur „petites traces"[3] oder ein „tunkel Fünklein"[4] zu finden. Die Existenz des Vedantisten, des Sufi, des Buddhisten usw. ist – religionswissenschaftlich gesprochen – so völlig von Religion durchtränkt, sie steht – theologisch gesprochen – so restlos im Dienst seines Strebens, sich der Verurteilung des Menschen durch den Gott der Bibel zu entziehen, daß sein Bekenntnis zu Christus alles andere als einen Religionswechsel, daß es seine Neuschöpfung bedeutet.

Hier scheidet sich die Theologie von der Religionswissenschaft. Sie respektiert den Gehorsam, in dem diese ihre Wege geht und ihre Grenzen setzt; sie nimmt ihre Arbeit dort für sich als verbindlich, wo es auch ihr um religiöse Wirklichkeit geht. Sie geht über sie hinaus, indem sie die religiöse Wirklichkeit unter das Urteil der Wirklichkeit stellt, die menschliches Beweisen und Begreifen überschreitet. Sie weiß dabei: „Non illud eruditio docet, sed unctio, nec scientia, sed conscientia comprehendit" (Bernhard von Clairvaux).

---

[1] G. van der Leeuw, aaO, S. 632.
[2] Rm 1, 25.
[3] Confessio Belgica, Art. 14.
[4] Solida Declaratio der Konkordienformel II, 9.

Redaktionsgeschichtliche Erklärung der sogenannten Parabeltheorie des Markus

Von Willi Marxsen[1]

Die Parabeltheorie hat es zu tun mit dem Ausgleich zweier verschiedener Antworten auf die Frage, weswegen Jesus in Gleichnissen gesprochen habe. Die erste Antwort ist eine unmittelbare. Sie wird gewonnen aus der Betrachtung des in den synoptischen Evangelien überlieferten Gleichnisgutes. Den Eindruck hat SCHNIEWIND[2] so wiedergegeben: „Die Gleichnisse sind sonnenklar: Kinder und einfache Leute verstehen sie ohne weiteres." Diese Redeform steht also im Dienst besserer Anschaulichkeit, will verdeutlichen, offenbaren. Die zweite Antwort ist eine mittelbare. Wir finden sie in Mk 4, 11 f. parr. Folgen wir dabei der geläufigen Übersetzung, so hat Jesus mit den Gleichnissen absichtlich verdunkeln wollen mit dem Ziel der Verstockung.

I

Den Widerspruch der beiden Antworten hat man dadurch erklären wollen, daß man bei Markus eine besondere Auffassung vom Zweck der parabolischen Redeweise Jesu annahm, eben eine Parabeltheorie. Worin diese besteht, welche Motive ihr zugrunde liegen und wie sie entstanden ist, wird unterschiedlich beurteilt. Sah JÜLICHER[3] hier noch einen Versuch des Evangelisten, den Mißerfolg der Predigt Jesu

---

[1] Dem Aufsatz liegt meine am 26. Januar 1955 an der Universität Kiel gehaltene öffentliche Antrittsvorlesung zugrunde.

[2] Das Evangelium nach Markus (NTD, 1) [5]1949, S. 75. – T. W. MANSON spricht davon, daß bei den „simpler parables" der Vergleichspunkt „with the utmost possible clearness and convincing power" vor die Hörer gestellt wird. The Mission and Message of Jesus, [3]1947 (= [1]1938), S. 325.

[3] Die Gleichnisreden Jesu, I, [2](Neudruck) 1910, S. 118–148. (Ein Vorabdruck des 1. Teiles erschien bereits 1886.)

nachträglich zu begründen, so hat dann später WREDE[1] die Theorie modifiziert, sie als Teil der eigentümlichen, im Evangelium auch sonst nachweisbaren Idee des Messiasgeheimnisses erklärt. Einig war man sich darin, daß die Theorie der historischen Wirklichkeit widersprach[2]. Man unterschied sich jedoch in den Konsequenzen, die man aus diesem Tatbestand ziehen zu müssen glaubte. JÜLICHER forderte die Streichung der Theorie. WREDE ließ sie insofern stehen, als er glaubte, mit ihrer Hilfe das *Markus*evangelium, das er ja der frühen Dogmengeschichte zurechnete[3], besser interpretieren zu können. Immerhin versuchte auch er, seine Theorie vom Messiasgeheimnis aus der Geschichte zu erklären[4], und gerade da liegt wohl der entscheidende Fehler seines Entwurfs[5]. Wir stellen indes kritische Fragen noch zurück, halten aber diesen einen gemeinsamen Zug beider Lösungen fest: Die Parabeltheorie wird als überlegte Konzeption des Evangelisten verstanden. Wie immer sein Werk historisch oder dogmatisch zu beurteilen ist, auf jeden Fall ist es das Ergebnis planmäßiger Redaktionsarbeit.

In jüngster Zeit ist gerade das nun in Frage gestellt worden. Ein Beispiel dafür ist die Lösung des Problems bei JEREMIAS[6]. Er geht von der Voraussetzung aus, daß das Gleichniskapitel Mk 4, 1–34 Komposition ist. Mk 4, 11 f. gibt sich deutlich als Einschub des Evangelisten, kann also „zunächst ohne Rücksicht auf den Zusammenhang" ausgelegt werden. Diese Exegese wird dann mit außerordentlicher Sorgfalt durchgeführt. Auf Einzelheiten wird später noch einzugehen sein. Vorläufig kommt es in unserem Zusammenhang auf das Ergebnis an. JEREMIAS meint, es handle sich in V. 11 f. um ein sehr altes Wort, dessen palästinensische Herkunft noch deutlich erkennbar ist. *παραβολή* darf man dann nicht im Sinne von „Gleichnis" verstehen, hat vielmehr die Bedeutung mašal = aram. mathla, was mit „Rätselwort" wiederzugeben wäre. Die Antithese lautet also nicht: euch ist das Geheimnis enthüllt, denen draußen widerfährt alles in Parabeln, sondern korrekt: euch ist das Geheimnis enthüllt, denen draußen ist alles rätselvoll. Dieses Wort hat – mit großer Wahrscheinlichkeit – seinen Sitz im Leben in der „Zeit nach dem Petrusbekenntnis, (der) Zeit der esoterischen Predigt Jesu". Es redet also gar nicht von den

---

[1] Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, 1910, vor allem S. 51–65.
[2] Vgl. u. a. JÜLICHER, aaO, S. 148; WREDE, aaO, S. 60 f.
[3] Vgl. aaO, S. 131.
[4] Vgl. insbesondere aaO, S. 207 ff.
[5] Zur Kritik an WREDE vgl. vor allem H. J. EBELING, Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus-Evangelisten (Beiheft 19 zur ZNW), 1939, S. 6 ff.
[6] Die Gleichnisse Jesu, [2]1952, S. 7–12.

Gleichnissen, sondern von der Verkündigung Jesu überhaupt, ist ein „echtes" Jesuswort[1].

Damit ist die Exegese „zunächst" des Einzellogions erledigt. Doch ist erst gerade die Hälfte der Arbeit getan. Wie sieht es nun mit dem Zusammenhang aus? Zwischen Gleichnis vom Säemann und Deutung dieses Gleichnisses und – wenn wir noch etwas darüber hinaussehen – in einem größeren Zusammenhang, der sich deutlich als Gleichniskapitel gibt, fügt Markus ein Wort ein, das gar nicht von Gleichnissen redet. Man fragt, wie das denn möglich ist. Die Antwort von Jeremias ist ebenso kurz wie verblüffend. „Markus hat, durch das Stichwort *παραβολή* veranlaßt, *das er zu Unrecht als ‚Gleichnis' verstand,* unser Logion dem Gleichniskapitel eingefügt."[2]

So handelt es sich also um ein Mißverständnis des Evangelisten. Er kennt die sprachlichen Feinheiten nicht oder nicht mehr, hat mechanisch und gedankenlos gearbeitet. Von einer Parabeltheorie kann nicht die Rede sein. Nur deswegen konnte man auf diese Vermutung kommen, weil man Markus mehr zutraute, als er tatsächlich hat leisten können bzw. geleistet hat.

Diese Lösung des Problems scheint mir aber doch zu einfach; ja, sie ist in gewisser Weise ein Rückgang hinter die älteren Lösungsversuche, denn da mußte ja noch nicht eine postulierte Gedankenlosigkeit des Verfassers dazu herhalten, die exegetische Schwierigkeit wegzuinterpretieren. – Wir sind es inzwischen nun allerdings gewohnt geworden – vor allem durch die Formgeschichte –, die Synoptiker als Sammler und Tradenten, weniger als selbständig arbeitende Schriftsteller zu betrachten. Niemand wird leugnen wollen, daß die weitgehende Parallelität des Stoffes einem solchen Urteil ein gewisses Recht gibt. Aber man sollte es doch auch nicht zu einem Dogma werden lassen. Es könnten sonst leicht Dinge übersehen werden, die zwar – gemessen etwa am 4. Evangelium – nur schwer erkennbar, aber dennoch vorhanden sind. Auch wenn der Stoff geprägt war, hatten die Evangelisten noch Möglichkeiten genug, ihre eigene Konzeption bei der Abfassung ihres Werkes zur Geltung zu bringen. Man wird

---

[1] Die Frage der „Echtheit" soll hier nicht erörtert werden. – Der konstatierte Sitz im Leben ist m. E. unbeweisbare Hypothese. Wie Mk 4, 1–34, so ist das ganze Evangelium Komposition; d. h. einen Ablauf des Lebens Jesu oder eine Entwicklung können wir nicht rekonstruieren. Man darf nicht das redaktionelle Ordnungsprinzip des Evangelisten in ein biographisches umbiegen. Was Mk 4, 11 f. recht ist, sollte Mk 8, 27 ff. billig sein. In beiden Fällen geht der Platz im Gesamtwerk auf das Konto des Evangelisten.

[2] AaO, S. 11 (Hervorhebung von mir); ebenso: Hauck, ThWNT V, S. 755, 5; Horst, ThWNT V, S. 554, 17 ff.; ähnlich schon R. Otto, Reich Gottes und Menschensohn, 1934, S. 71.

die Verfasser in ihrer Intention am besten da fassen können, wo sie selbst gestalten: bei der Anordnung des Stoffes, bei der Veränderung ihrer Quellen – sei es durch Einschübe oder Auswechselung gewisser Begriffe –, bei den Überleitungen, den Summarien, kurz bei ihrer Redaktionsarbeit. Aus ihr läßt sich sehr viel mehr erheben, als man bisher im allgemeinen gesehen hat[1]. – Dieser „redaktionsgeschichtlichen" Untersuchung geht es dann wieder um die Erhebung des „Sitzes im Leben", im Unterschied zur Formgeschichte nur um den des ganzen Werkes. Die Redaktion muß ja in ihrer Eigenart aus der Zeit des Evangelisten erklärt werden, wird andererseits gerade diese Zeit dann auch wieder besser verstehen lehren. So kann die redaktionsgeschichtliche Untersuchung einen Einblick vermitteln in die Gemeinde, in der der jeweilige Evangelist lebte, in ihre Probleme und deren theologische Bewältigung. Man muß aber auch die Grenze sehen. Diese Untersuchung kann nicht die Frage beantworten wollen, wie es sich mit der Tatsächlichkeit des Berichteten verhält, sie ist vielmehr daran interessiert festzustellen, wie der Evangelist das in der Tradition Berichtete sieht.

Hat man nun einmal erkannt, daß das Problem der Parabeltheorie ein Problem der Komposition ist, dann erscheint gerade die redaktionsgeschichtliche Untersuchung hier angemessen. Um sie durchführen zu können, bedarf es zunächst einer Herausarbeitung der Quellen, die Markus vorgelegen haben.

II

Wir beginnen die Analyse mit der Feststellung der verschiedenen Anreihungsformeln innerhalb des Kapitels. Auffällig ist zunächst, daß die Wendung *καὶ ἔλεγεν* bei Markus nur in diesem Zusammenhang und nur 4, 9. 26. 30 vorkommt. Haben wir hier die Formel der „Gleich-

[1] Das zeigt sich in einigen Arbeiten der jüngsten Zeit. Um die Konzeption des Lukas bemüht sich H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit, 1954; vgl. auch E. Lohse, Lukas als Theologe der Heilsgeschichte, in: Evang. Theol. 1954, S. 256 ff.; um die des Matthäus G. Bornkamm, Matthäus als Interpret der Herrenworte, in: ThLZ 1954, Sp. 341 ff. – Die Konzeption des Markus zu erheben, wird mehr Mühe bereiten, weil das Herausarbeiten seiner Quellen stärker mit Hypothesen belastet sein wird, als es bei den Großevangelien der Fall ist. Die Auffassungen werden daher beim ältesten Evangelium länger kontrovers bleiben. Ich verweise auf den Aufsatz von H. Riesenfeld, Tradition und Redaktion im Markusevangelium, in: Neutestamentliche Studien für R. Bultmann, 1954, S. 157 ff. Hier sind m. E. einige Korrekturen nötig, auf die ich jetzt nicht eingehen kann. Vielleicht darf ich bemerken, daß ich eine Arbeit (Der Evangelist Markus, Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums) bereits abgeschlossen habe und hoffe, sie demnächst veröffentlichen zu können. – Für das Johannesevangelium sei hingewiesen auf C. K. Barrett, Zweck des 4. Evangeliums, in: ZSTh 1953, S. 257 ff.

nisquelle" vor uns, die man als Vorlage beim Evangelisten vermutet hat? Dann wäre nur seltsam, daß diese Anreihungsformel einmal einen Spruch einleitet (V. 9), zweimal ein Gleichnis (V. 26. 30). Diese Schwierigkeit läßt sich aber wohl erklären. V. 9 schließt das Gleichnis vom Säemann ab. Wenn man nun annimmt, daß mindestens die V. 3-8 (+9) zur Quelle gehört haben, dann brauchte die andere Anreihungsformel (*καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς*) in V. 2 nicht dagegen zu sprechen. Die V. 1 f. hat der Evangelist, wie wir gleich noch sehen werden, selbst weitgehend gestaltet. Nehmen wir da seine Hand an, dann gehen weiter die V. 11 f. 21 ff. 24 f. auf sein Konto, die immer mit der „markinischen Anreihungsformel"[1] (*καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς*) beginnen. Unklar bleibt nun nur noch – abgesehen vom Rahmen –, wie die Gleichnisdeutung (V. 13–20) literarkritisch zu beurteilen ist. Hier findet sich eine dritte Anreihungsformel: *καὶ λέγει αὐτοῖς*[2]. Ein Vergleich mit 7, 14 ff. hilft weiter. Die Parallele zu 4, 1–20 ist aufschlußreich. Wir stellen die Texte nebeneinander:

Mk 4	Mk 7
V. 1 f. Szene: *ὄχλος* *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς*	V. 14 Szene: *ὄχλος* (*καὶ*) *ἔλεγεν αὐτοῖς* *ἀκούσατέ μου*
V. 3 *ἀκούετε*	
V. 3–8 Gleichnis	V. 15 Gleichnis
V. 9 *καὶ ἔλεγεν· ὃς ἔχει ὦτα . . .*	(V. 16 ohne Anreihungsformel und nur ℵDΘ pl etc: *εἴ τις ἔχει ὦτα . . .*)
V. 10 Szenenwechsel: *κατὰ μόνας- οἱ περὶ αὐτόν – δώδεκα* Frage im Plural (*. . . τὰς παραβολάς*)	V. 17 Szenenwechsel: *εἰς οἶκον οἱ μαθηταί* Frage im Singular (*τὴν παραβολήν*)
V. 13 *καὶ λέγει αὐτοῖς* Verwunderung über das Unverständnis mit Frage: *οὐκ οἴδατε . . .*	V. 18 *καὶ λέγει αὐτοῖς* Ausdruck des Unverständnisses mit Frage: *οὐ νοεῖτε . . .*
V. 14–20 Deutung des Gleichnisses	V. 18 b–23 Deutung des Gleichnisses

Trotz mancher kleiner Differenzen ist doch der Eindruck der gleichen „Form" unverkennbar. Deutlich ist, daß die Erweiterungen in Mk 4, 1 ff. liegen. Mk 7, 14 ff. dürfte daher die reinere Form besser bewahrt haben. Wir haben hier einen Hinweis dafür, daß der Evange-

[1] Jeremias, aaO, S. 8 A. 1.

[2] Das ist Hirsch offenbar entgangen, der nur von zwei verschiedenen Formeln spricht. Frühgeschichte des Evangeliums I, ²1951, S. 28.

list in beiden Fällen Gleichnis und Gleichnisdeutung bereits im Zusammenhang vorgefunden hat. Die Deutungen können schwerlich für sich umgelaufen sein. Daß Markus sie geschaffen hat, ist noch unwahrscheinlicher. Er hätte dann nicht 4, 11 f. zwischen V. 3–10 und V. 13–20 gesetzt, sondern unmittelbar an das Gleichnis die Deutung gefügt. Auffällig ist die gleiche Anreihungsformel in 4, 13 und 7, 18; bemerkenswert ferner 4, 9 mit der Anreihungsformel der Gleichnisquelle. 7, 16 wird also sekundär sein, zeigt aber, daß die Parallele von 7, 14 ff. zu 4, 1 ff. bereits früh gesehen worden ist. Das hat dann zur Angleichung geführt.

Diese Beobachtungen vermitteln m. E. ein recht klares Bild vom Wachsen der Tradition. Ich glaube nicht, daß 7, 14 ff. in der Gleichnisquelle gestanden hat, da Markus den Abschnitt dann schwerlich herausgebrochen hätte. Wir haben es vielmehr mit einer Traditionsschicht zu tun, die *vor* der Gleichnisquelle liegt. In dieser Schicht haben Gleichnisse bzw. gleichnisartige Worte Erweiterungen erfahren durch eine Deutung. Charakteristisch ist, daß diese Deutung auf eine Frage der Jünger und nur vor den Jüngern erfolgt. Ich möchte sie darum „Jüngerschicht" nennen, ohne dabei jedoch gleich eine umfangreiche Quelle postulieren zu wollen nach den bekannten Vorgängen von Ed. Meyer und E. Hirsch.

Die Gleichnisquelle hat dann aus dieser Schicht das Säemannsgleichnis mit Deutung genommen (V. 3–8. 10. 13–20). Nach dem Gleichnis wurde V. 9 eingefügt. Mit diesem Logion werden Frage und Deutung vorbereitet, denn es setzt ja voraus, daß das Hören allein noch nicht zum Verstehen führt, vielmehr „richtige" Ohren nötig sind. Zwei weitere Gleichnisse (selbstwachsende Saat und Senfkorn) wurden angefügt. Die Vorlage des Markus umfaßte also: V. 3–8. 9. 10. 13–20. 26–30. 31–32. – In diese „Gleichnisquelle" hat der Evangelist eingearbeitet: V. 11 f. 21–23. 24 f.

Nun ergeben sich zwei weitere Fragen. Es ist zu prüfen, ob die von Markus vorgenommenen Einschübe an den Nahtstellen zu Veränderungen der Quelle geführt haben und ob und wieweit die Rahmenverse vom Evangelisten gestaltet wurden.

Wenden wir uns zunächst dem Einschub 4, 11 f. zu. Es ist schon oft hingewiesen auf den Plural der Frage in V. 10: *ἠρώτων αὐτὸν . . . . . τὰς παραβολάς*. Daß die Frage ursprünglich auf die Gleichnisdeutung abzielt, scheint mir sicher. Das wird bestätigt durch die Verwunderung über das Unverständnis in V. 13. Aber wie kommt es zum Plural, wo doch erst ein Gleichnis erzählt worden ist? Jeremias[1] meint, *παραβολάς*

[1] AaO, S. 7 A. 2 (vgl. S. 52 A. 2).

bezöge sich entweder auf V. 2 (*καὶ ἐδίδασκεν ἐν παραβολαῖς πολλά*) oder aber es handle sich hier um einen der auch sonst in den Evangelien nachweisbaren „generalisierenden Plurale". Das kann sich aber nur auf den *Zusammenhang* des Markus beziehen. Die Quelle enthielt schwerlich einen Plural. Das zeigt wieder der Vergleich mit 7, 17 (*ἐπηρώτων αὐτὸν οἱ μαθηταὶ τὴν παραβολήν*).

Markus hat nun in 4, 10 die Frage nach der Antwort konstruiert, wie es auch sonst gelegentlich geschieht[1]. Diese ist ja „zweigleisig". Die V. 11 f. geben eine allgemeine Auskunft über das Reden in Parabeln; die V. 13 ff. (wie auch 7, 18 ff.) dagegen deuten das vorher genannte Gleichnis. Diese doppelte Antwort hat Markus dadurch ermöglicht, daß er aus dem Singular einen Plural machte[2].

Auffällig ist sodann in V. 10 die Wendung *οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα*. Man hat – sicher richtig – vermutet, daß es sich um Addition zweier Hörerangaben handelt[3]. Fraglich ist nur, welche in der Gleichnisquelle stand, welche Markus zufügte. Der Vergleich mit 7, 17 könnte dafür sprechen, daß die Gleichnisdeutung 4, 13 ff. ursprünglich vor den Zwölfen stattfand. Dann wäre die Angabe *οἱ περὶ αὐτόν* auf das Konto des Evangelisten zu setzen[4]. Dagegen spricht aber doch wohl die Reihenfolge. Man müßte dann eher *οἱ δώδεκα σὺν τοῖς περὶ αὐτόν* erwarten. Wir lassen die Frage hier noch offen, registrieren nur, daß Markus um ein Glied erweitert hat.

Der eigentliche Einschub wird dann genau die V. 11 f. umfaßt haben. Mit V. 13 wendet sich der Evangelist wieder der Quelle zu[5]. Möglich ist, daß hier allerdings die Worte *καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε* Erweiterung durch Markus sind. Damit wird der unvermittelte Übergang zur zweiten Antwort gemildert.

---

[1] Vgl. z. B. im anderen Redenkomplex des 2. Evangeliums Mk 13, 4 (parr.). Solcher Umbau liegt besonders da nahe, wo die „Antwort" eine Komposition von Einzeltraditionen ist, die unter einer einheitlichen Frage, d. h. durch eine Überschrift bzw. Themaangabe zusammengefaßt werden sollen.

[2] Die Vorlage ist also schwerlich so stark verändert, wie Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, ²1931, S. 351 A. 1 meint. Lk 8, 9 ist vielmehr der Versuch, die Ungenauigkeit der Doppelfrage zu vermeiden, indem ausschließlich auf die Gleichnisdeutung hin umgebaut wird. In diesem Wortlaut ist das zwar eindeutiger, aber in dem von Markus überlieferten (im Singular!) nicht unmöglich, wie Mk 7, 17 zeigt. Mt 13, 12 ändert dann auch, aber – im Gegensatz zu Lukas – in Richtung auf die erste Antwort.

[3] Ch. Masson, Les paraboles de Marc IV, Neuchâtel-Paris, 1945, S. 29 A. 1 (nach Jeremias, aaO, S. 8 A. 3).

[4] So J. Weiss, Das älteste Evangelium, 1903, S. 61. Anders Bultmann, aaO, S. 351 A. 1; Wellhausen, Das Evangelium Marci, 1903, z. St.; Lohmeyer, Das Evangelium des Markus, 1953, S. 83 A. 1.

[5] Die Anreihungsformel *καὶ λέγει αὐτοῖς* hat die Gleichnisquelle bereits aus der „Jüngerschicht" übernommen.

Zum Einschub der V. 21–23. 24 f. ist nichts zu bemerken. Die Anreihungsformel *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* (V. 21. 24) erweist den Evangelisten als Urheber dieser Interpolation. Im übrigen bedient er sich – ohne Veränderung der angrenzenden Verse – der Additionsmethode. Vielleicht kann man daraus schließen, daß es ihm in erster Linie auf die Unterbringung des Logions V. 11 f. ankam. Hier hat er wesentlich mehr Mühe als beim zweiten Einschub.

Es bleibt die Frage nach dem Rahmen. BULTMANN[1] nimmt an, daß Markus „das Motiv der Strandszenerie 4, 1 f.; 5, 21 schon durch frühere Redaktion gegeben" war. Er soll es dann nach 2, 13; 3, 7 übertragen haben. Ich halte das für unwahrscheinlich. Es müßte dann ja 4, 1 f. Ausgangspunkt des Strandmotivs gewesen sein. Aber der Abschnitt 4, 3-32 (33 f.) bietet keinen Anhaltspunkt für eine solche Lokalisierung. Man muß wohl eher annehmen, daß die Entwicklung umgekehrt verlief. Die Vorstellung, daß Jesu Wirken in Galiläa, insbesondere am See zu lokalisieren ist, ist eine durchgängige Anschauung des Evangelisten[2]. Der szenische Rahmen ist also vorbereitet in 3, 7. 9, wird auch nach unserem Abschnitt in 4, 35 ff. durchgehalten[3]. Man wird also V. 1 dem Evangelisten zuschreiben müssen[4]. Das gilt aber auch von V. 2 b wegen der markinischen Anreihungsformel *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς*. So ist es zweifelhaft, ob die Gleichnisquelle einen *szenischen* Rahmen gehabt hat. Möglicherweise leitete sie lediglich mit einer Art Überschrift ein, die z. T. in V. 2 a erhalten ist: (*καὶ*) *ἐδίδασκεν* (*ὁ Ἰησοῦς*) *ἐν παραβολαῖς* (*πολλά*?).

Die Analyse der Schlußverse 33 f. ist schwierig und umstritten. Vielleicht kommt man weiter, wenn man einmal negativ fragt, was nicht oder kaum in der Gleichnisquelle gestanden haben kann. Da kommt eigentlich nur der Satz in Frage: *χωρὶς δὲ παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς*. Wir werden noch sehen, daß dieses Motiv in der Tat zur Markuskonzeption gehört. Es steht in Beziehung zu V. 11 f. Aber kann Markus diese Wendung in einen bestehenden Zusammenhang eingeschoben haben? Sie läßt sich ohne Störung herauslösen. Das spräche dafür. Dann aber zeigt sich eine interessante Parallele der Schlußverse zum Kapitel. Die vier Halbverse haben ihre genaue Entsprechung im vorangegangenen Text. V. 33 a schließt die Einleitung V. 2 a

---

[1] AaO, S. 366.

[2] Ich glaube zeigen zu können, daß es sich sogar um *seine* Anschauung handelt, die eng mit seiner Konzeption zusammenhängt. (Vgl. oben S. 258 A. 1.)

[3] Auch die Steigerung *πλεῖστος ὄχλος* (4, 1) gegenüber *πολὺ πλῆθος* (3, 7) weist darauf hin. Vgl. KLOSTERMANN, Das Markusevangelium, [4]1950, z. St.; LOHMEYER, z. St.

[4] So u. a. DIBELIUS, Die Formgeschichte des Evangeliums, [2]1933, S. 229.

nun ab. V. 33 b – ein wohl altes Motiv – bezieht sich auf die „schlichte Gleichniserzählung", also auf die V. 3–8 (und 26–29. 30–32). V. 34 a ist dann von Markus eingefügt, also genau dem Text vorher entsprechend, gehört sachlich zu V. 11 f. V. 34 b schließlich hat seine Entsprechung in V. 13–20. Bedenken könnte man hier nur haben, weil diese Parallelen formal zu glatt aufgehen. Vielleicht tut man besser, an dieser Stelle keine genaue Quellenscheidung vorzunehmen, sondern lediglich die vier noch erkennbaren Motive herauszustellen: Jesus redet in Parabeln; diese Art der Verkündigung dient der Verständniserleichterung; Jesus redet *nur* in Parabeln; Jesus gibt seinen Jüngern allein Deutungen der Parabeln.

Offensichtlich stehen diese Motive in Spannung untereinander. Am problematischsten scheint das zweite. Daß der ursprüngliche „Zweck" der Gleichnisrede einmal der war, zu verdeutlichen, klingt hier noch durch[1]. Im Zusammenhang kann das aber schwerlich noch gemeint sein. Nun ist ja auch die Übersetzung „soweit sie es verstehen konnten" möglich[2]. Das dürfte die Meinung des Markus sein. Handelt es sich dann um ein „Mißverständnis"? Diese Behauptung Wendlings[3] liegt ja ganz nahe bei der von Jeremias. Es wäre dann nur zu prüfen, ob dieses Mißverständnis aus fehlendem „Sinn für historische Perspektive" heraus zu erklären ist[4], also ungewollt war, oder aber ob eine beabsichtigte Uminterpretation vorliegt, die – gemessen an der historischen Wirklichkeit – zwar wie ein Mißverständnis aussieht, dann aber doch zeigt, daß offenbar gar keine historische Aussage gemacht werden soll. – Damit ist aber bereits die Frage nach der Exegese im Zusammenhang gestellt.

III

Hat die Analyse einigermaßen die Quellen des Markus erkennen lassen, darüber hinaus gezeigt, wo er Einschübe vornahm und wie er diese literarisch in die Quellen einarbeitete, so ist nun zu fragen, ob diese Redaktionsarbeit eine eigene Konzeption des Evangelisten erkennen läßt. Es dürfte ohne weiteres einleuchten, daß man zweckmäßigerweise an den Teilen einsetzt, die im Zusammenhang des nun vorliegenden Kapitels auf sein Konto gehen, denn an ihnen muß es

---

[1] Vgl. Jülicher, aaO, S. 119; Wendling, Die Entstehung des Marcus-Evangeliums, 1908, S. 40 und 41 A. 1.; R. Otto, aaO, S. 71.

[2] So Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch, [4]1952, s. v. καθώς Sp. 709.

[3] AaO, S. 40 f.

[4] Wendling, aaO, S. 30.

Markus ja besonders gelegen haben. Hier trifft man dann auch am ehesten seine Intention. Wir beginnen daher mit dem Logion V. 11 f.[1].

Ich bin mit JEREMIAS[2] darin einig, daß *παραβολή* hier nicht einfach „Gleichnis" bedeutet, sondern im Sinne von mašal verstanden werden muß. Im Gegensatz zu JEREMIAS nehme ich aber an, daß der Evangelist das gewußt hat. Wenn ich dann aber planmäßige Redaktionsarbeit voraussetzte, folgt daraus: Markus kann dieses Verständnis nicht nur im Logion selbst gehabt haben, sondern er muß *παραβολή* immer als mašal verstanden haben, also auch an den übrigen Stellen des Kapitels. Aber spricht nicht die Gleichnisquelle dagegen? Man könnte mir nun ja vorhalten, ich drehte einfach die Positionen um. Wirft JEREMIAS mit anderen dem Evangelisten vor, *παραβολή* im Logion mißverstanden zu haben, wird ihm dann nun nicht ein Mißverständnis seiner Quelle vorgeworfen? Dieser Einwand trifft aber nicht ganz.

Zunächst ist noch einmal darauf hinzuweisen, daß wir in der literarisch jüngsten Schicht der Auffassung des Redaktors am nächsten kommen. Sodann läßt sich an einer Reihe von Beispielen zeigen, daß Markus durch Hinzufügen eines Verses, Versteiles oder auch nur eines Begriffes die Quelle, die ihm vorlag, interpretieren will. Diese Einschübe sind Kommentare, die die älteren Aussagen für die Gegenwart des Evangelisten verständlich machen wollen, sie gleichsam „up to date" bringen[3]. Das heißt: *παραβολή* im Logion interpretiert den Begriff an den anderen Stellen. Hier gerade erkennen wir, wie Markus seine Quelle verstanden hat oder verstanden wissen will.

Das wird schließlich bestätigt durch die V. 21–25, die ja, wie oben gezeigt wurde, Einschübe des Evangelisten sind. Deutlich ist, daß die Quelle Gleichnisse im engeren Sinne enthält. Die Einschübe aber sind m^{e}šalim. Die Tatsache, daß Markus in ein *παραβολή*-Kapitel m^{e}šalim einfügt, zeigt klar, daß er *παραβολή* in diesem weiteren Sinne versteht.

Wir können also feststellen, daß von der Verwendung der Begriffe bei Markus her gesehen keine irrtümliche Interpolation vorlag; ja, selbst wenn es sich hier nur um Stichwortverknüpfung handelte, geschah diese begrifflich richtig.

---

[1] Markus hat das Logion aus der Tradition übernommen, nicht jedoch selbst geschaffen. Das zeigt ein Vergleich mit Mt 13, 11. 13 und Lk 8, 10, die untereinander stärker übereinstimmen als mit Mk 4, 11 f. Vgl. dazu auch WREDE, aaO, S. 62.

[2] AaO, S. 9 f.

[3] Einige Beispiele solcher interpretierenden Einschübe sind: Mk 13, 10; 14, 28; 16, 7. In 8, 35; 10, 29 interpretiert *εὐαγγέλιον* das ältere *ἕνεκεν ἐμοῦ* usw.

Wenn das stimmt, dann muß zugleich festgestellt werden, daß sich in der Vorstellung von der *παραβολή* ein Wandel vollzogen hat. Die Auffassung vom Zweck der Gleichnisrede muß sich geändert haben. So gilt es nun zu erklären, wieso eine Redeform, die früher einmal der Verdeutlichung gedient hat, diese Funktion nun nicht mehr erfüllt, bzw. nicht mehr erfüllen kann. Auf drei Beobachtungen kann man da verweisen:

1. Die Gleichnisse sind ursprünglich einmal in eine konkrete Situation hinein gesprochen worden. Überliefert wurde dann aber fast ausschließlich die Rede selbst, nicht der szenische Rahmen. Nun sind die Gleichnisse aber fast alle mehrgipfelig. Sie können auf verschiedene Vergleichspunkte hin ausgelegt werden. Das geschieht dann ja tatsächlich, und zwar dadurch, daß die Evangelisten sie in einen bestimmten Zusammenhang hineinstellen oder aber ihnen einen neuen Rahmen geben. Es reicht also für die Exegese nicht aus, nur das Gleichnis selbst zu betrachten. Je nach Szenarium und Zusammenhang ergibt sich u. U. in den verschiedenen Evangelien bei demselben Gleichnis ein unterschiedlicher Skopus[1]. – D. h. das Fehlen des szenischen Rahmens trägt zur Verdunkelung mindestens insofern bei, als es der Mehrdeutigkeit Vorschub leistet[2].

2. Die Gleichnisse sind früh allegorisch gedeutet worden[3]. Man ist sich weitgehend darüber einig, daß diese Deutungen sekundär sind[4]. Allein die Tatsache ihrer Existenz aber sagt aus, daß die Gleichnisse nun nicht mehr oder wenigstens nicht mehr ausschließlich das sagen wollen, was man ohne Deutung aus ihnen heraushört, sondern etwas anderes, sehr oft etwas Hintergründiges. Das muß nun nicht immer falsch sein. Immerhin bedeutet aber das Auftreten von Allegorese bei den Gleichnissen (oder einer in diese Richtung gehenden Deutung überhaupt), daß in ihnen das Moment des Dunklen, Rätselhaften jetzt mitschwingt. Nun wird Exegese *nötig*.

3. Ebenfalls schon früh hat man sich bemüht, aus den Gleichnissen möglichst viel Paränese zu gewinnen[5]. Das führt zu Umdeutungen, da hier das Gleichnis auf ein bestimmtes ethisches oder seelsorger-

---

[1] Man vergleiche etwa die Skopoi von Mt 18, 12–14 und Lk 15, 1–10 unter Berücksichtigung des Zusammenhangs.

[2] Dazu kommt, daß bei den „echten" Gleichnissen auch der zeitliche Abstand die Verdunkelung fördert.

[3] Vgl. T. W. Manson, aaO, S. 325 ff.

[4] Anders (wenn auch mit Einschränkungen) Michaelis, Es ging ein Säemann aus zu säen, 1938, S. 45.

[5] Vgl. Dibelius, aaO, S. 257 f.; Jeremias, aaO, S. 28 ff.; Hauck, ThWNT V, S. 751, 27 ff.

liches Problem zugespitzt und damit eingeengt wird. Das geschieht entweder durch Rahmung oder – häufiger – durch Anfügen eines Verses, der dann sagt, wie das Gleichnis heute, d. h. zur Zeit der Urgemeinde oder der Evangelisten, verstanden werden soll. Die Gemeinde kann aber aus demselben Gleichnis mehrere solcher paränetischer Anweisungen herleiten[1].

Das alles heißt nun: bereits im frühen Urchristentum wird die ursprüngliche Eindeutigkeit der Gleichnisse abgelöst durch ein Moment der Unklarheit, das mit größer werdendem Abstand zur ursprünglichen Situation nur noch zunimmt. Wegen der nun notwendig werdenden bzw. der faktisch vorhandenen Deutung nähert sich das „Gleichnis" dem mašal.

Nun ist es weiter, vor allem in der Apokalyptik, bezeichnend, daß der rätselhafte mašal durch eine zweite Offenbarungsrede, die wieder ein mašal ist, erklärt werden kann[2]. Wo also eine solche Deutung zu einem Gleichnis auftaucht, ist dieses damit als mašal charakterisiert. Blicken wir nun wieder auf unser Logion, das ja vom mašal redet, dann zeigt sich, daß Markus, wenn er es zwischen Säemannsgleichnis und Deutung einschob, gerade zwischen zwei m^{e}šalim einschob. Wieder erweist sich seine Arbeit als planmäßig.

Man kann nun den zweiten, den deutenden mašal noch nach zwei Seiten hin näher kennzeichnen. Zunächst ist sein Gefälle charakteristisch. Das alte Wort der Tradition wird in die konkrete neue Situation hinein ausgelegt. Das Gefälle ist also gerichtet in die jeweilige Gegenwart hinein. Wir werden noch sehen, daß das Logion Mk 4, 11 f. auch genau in diesem Gefälle liegt. – Sodann läßt sich noch etwas sagen über den bzw. die Träger dieser Neuinterpretation. Seinen Jüngern allein löste Jesus die Gleichnisse auf (Mk 4, 34). So sind es dann nach 4, 10 und 7, 17 die Jünger, die Jesus nach dem Sinn der Parabel fragen. Natürlich heißt das nicht, daß die Jünger tatsächlich gefragt hätten. Die Deutungen sind ja, wie bereits erwähnt, sekundär. Das heißt vielmehr, daß in Zweifelsfragen der Auslegung die Jünger das Recht für sich in Anspruch nehmen, es ihnen offenbar auch zugestanden wird, gleichsam „ex cathedra de fide vel moribus" zu entscheiden.

Dieser Kreis der Interpreten (literarisch dargestellt als Kreis der Fragenden) wird nun von Markus erweitert, wieder bezeichnend: in

[1] Gelegentlich tauchen sie noch konkurrierend in den Evangelien auf, z. B. Lk 16, 9. 10.

[2] Vgl. ThWNT V, S. 746. – Über das Nebeneinander von gedeuteten und ungedeuteten (eschatologischen) Parabeln vgl. Lohmeyer, Vom Sinn der Gleichnisse Jesu, in: ZSTh 1938, S. 343.

seine Gegenwart hinein. Das geschieht durch Verdoppelung der Hörerangaben in 4, 10. Man kann sich, wie wir gesehen haben, darüber streiten, welche dieser Angaben in der Quelle stand, welche Markus zufügte. Im Ergebnis bleibt das aber gleichgültig. Neben den Zwölfen steht nun ein weiterer Kreis. Es geht nicht mehr um die Jünger allein, sondern um die Gemeinde. Sie fragt den Herrn[1].

Ein ganz ähnliches Ziel verfolgt der Evangelist durch die Änderung des Singulars in V. 10 (Frage nach *der* Parabel) in den Plural (Frage nach *den* Parabeln). Jetzt wird abgehoben ins Allgemeine. Die Verkündigung dieses einen Gleichnisses wird zum Paradigma für die Verkündigung überhaupt. Das Logion redet also, unbeschadet dessen, was es früher einmal hat sagen wollen, im Markus-Zusammenhang von der Verkündigung der Gemeinde z. Z. des Evangelisten. Das geschieht zwar literarisch so, daß diese Gemeinde identifiziert wird mit dem Kreise um Jesus. Indes soll damit keine historische Aussage gemacht werden, noch handelt es sich um eine historische Theorie, die der Tradition aufgepreßt worden ist[2]. Die Redaktionsarbeit muß vielmehr streng aus der Gegenwart des Evangelisten heraus interpretiert werden. Sie hat kerygmatischen Charakter[3].

So ist dann das Logion 4, 11 f. eine Auslegung des Gleichnisses vom Säemann durch den Evangelisten[4]. Es kann dahingestellt bleiben, ob der Säemann ursprünglich „das Wort" säte, wie die Deutung der

---

[1] Stand in der Quelle *οἱ δώδεκα*, ist die Erweiterung durch *οἱ περὶ αὐτόν* eindeutig. Hieß es ursprünglich *οἱ περὶ αὐτόν*, dann ist *in der Quelle* dabei an die *μαθηταί* (vgl. 7, 17 und 4, 34 b) zu denken. Im *Zusammenhang des Markus*, der jetzt *οἱ δώδεκα* eingefügt hätte, hat dann die Hörerangabe der *περὶ αὐτόν* auch wieder die Aufgabe, den weiteren Kreis zu bezeichnen.

[2] Hier liegt m. E. der Fehler sowohl von Jülicher als auch von Wrede. Auch Wrede, der stärker den dogmatischen Charakter der Idee vom Messiasgeheimnis betont, erklärt diese ja nachher doch gerade wieder als Ausgleich zwischen dem unmessianischen Leben Jesu und der messianischen Verehrung Jesu nach Ostern. Der kerygmatische Charakter der Konzeption des Evangelisten wird unter der Hand zu einer historischen Hilfskonstruktion. Vgl. H. J. Ebeling, aaO, S. 12; aber auch schon J. Weiss, aaO, S. 176.

[3] Es ist für unsere Fragestellung darum auch unerheblich, ob es sich beim Logion um ein Jesuswort handelt oder nicht. Die Meinungen gehen ja weit auseinander; am krassesten negativ Wrede, aaO, S. 61; positiv jetzt wieder Jeremias, aaO, S. 9. – Diese historische Frage nach der Echtheit kann nur an das aus dem Zusammenhang gelöste Einzelwort gerichtet werden. Für den Evangelisten existiert diese Frage nicht. Diese beiden „Sitze im Leben" müssen scharf getrennt bleiben. Wenn man (wie Bornkamm, ThWNT IV, S. 824 A. 133) Bedenken gegen die Echtheit hat, kann man das Logion nicht aus der Situation der Jünger und Jesu heraus interpretieren. (Die Ausführungen aaO, S. 825, 5 ff. sind darum mißverständlich.) – Zur Echtheitsfrage der Gleichnisse vgl. zuletzt Fuchs, Hermeneutik, 1954, S. 225 ff.

[4] Ähnlich schon H. D. Wendland, Von den Gleichnissen Jesu und ihrer Botschaft, in: Die Theologin, 1941, S. 23.

Jüngerschicht es dann will. Daß Markus das Gleichnis in diesem Sinne verstand, wird man nicht gut bestreiten können. Dann geht es also um die Verkündigung und um das, was dabei herauskommt. Wo sie auf guten Boden fällt, ist die Ernte riesengroß. Wo sie auf den Weg, den Stein, unter die Dornen fällt (d. h. nach V. 11 f.: wo sie „nach außen" fällt!), bringt sie keine Frucht.

Gegenstand der Verkündigung ist das *μυστήριον τῆς βασιλείας*. Der Begriff *μυστήριον* begegnet bei Markus nur hier. Er ist geprägt durch den apokalyptischen Sprachgebrauch[1], bezeichnet „den vor Menschenaugen verborgenen, nur durch Offenbarung enthüllten Ratschluß Gottes, der am Ende zum Ereignis werden soll"[2]. Paulinisch ausgedrückt ist es der *λόγος τοῦ σταυροῦ*, der verkündigt wird; oder, wie bereits WREDE[3] und JÜLICHER[4] ausgelegt haben: Die Verkündigung hat Jesus als den Messias zum Inhalt[5]. – Die Gemeinde hat in Jesus den Messias erkannt. Das ist ihr „gegeben", d. h. offenbart. Die Aussage liegt also auf der Ebene des Petrusbekenntnisses. Nicht Fleisch und Blut können das offenbaren, wiewohl die Verkündigung durch den Mund von Menschen geschieht, sondern nur der Vater im Himmel; oder: Niemand kann sagen: „Herr ist Jesus", außer im heiligen Geist (1. Kor 12, 3).

Wieder kann man darauf hinweisen, wie sich – nun auch inhaltlich – das Logion in den Zusammenhang einfügt. Schon die Quelle des Markus unterschied ja zwischen außen und innen. Außen, d. h. in der Quelle: außerhalb des Jüngerkreises, d. h. bei Markus: außerhalb der Gemeinde bleibt die Verkündigung ein leeres bzw. unverstandenes Wort. Innen dagegen versteht man sie, in der Quelle durch den zweiten mašal. Dieser ist zunächst einmal eine „Erklärung". Aber es wäre falsch, ihn ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des verstandesmäßigen Begreifens zu sehen. Auch wenn es sich „nur" um Exegese handelt, so hat diese doch gerade kerygmatischen Charakter[6]. Dieser Zug ist dann von Markus noch vertieft worden. Innen hat man die „Interpretation" durch den Vater, der dieses *μυστήριον* „gibt", hat man also – durch den Geist – den Zugang zu diesem *μυστήριον*. Denen

---

[1] Vgl. BORNKAMM, ThWNT IV, S. 821 f.

[2] ThWNT IV, S. 825, 5 f.

[3] AaO, S. 58 f.

[4] AaO, S. 123 (nach STEINMEYER).

[5] So auch BORNKAMM, ThWNT IV, S. 825, 14 f.

[6] „Wie den Jüngern, die nach Emmaus wandern, das Herz brennt, als der Auferstandene ihnen die Schrift öffnet, so ist es auch das Ziel aller Gleichnisdeutungen, daß dem Hörer das Herz brenne, nicht, daß sein Verstand begreife; und es ist das Besondere dieser Deutung, daß solches Ziel eben auf dem Wege der nüchternen Exegese erreicht wird." LOHMEYER, ZSTh 1938, S. 344.

draußen begegnet alles *ἐν παραβολαῖς*, ihnen bleibt alles rätselhaft. Sie können die Verkündigung hören – und hören doch nicht. Derselbe Same wird gesät, der Erfolg des Säens ist ganz unterschiedlich.

Woran liegt das? Ist Verdunkelung mit dem Ziel der Verstockung beabsichtigt? Nein. Das *ἵνα* (V. 12) leitet ja ein atl. Zitat ein. Es trägt darum, wie BORNKAMM[1] feststellt, wenig ein, den Unterschied zwischen kausalem und finalem Verständnis herauszustellen[2]. Hier ist vielmehr „das Motiv der Schrifterfüllung herauszuhören"; es handelt sich – mit JEREMIAS[3] – um eine Abbreviatur für *ἵνα πληρωθῇ*. Das hörende Nichthören wird konstatiert. In dieser Erfahrung aber sieht die Gemeinde die Erfüllung einer atl. Prophetie (Jes 6, 9 f.).

Weiter weist JEREMIAS[4] nach, daß mindestens die Möglichkeit besteht, *μήποτε* (V. 12) im Sinne von „ob nicht vielleicht" bzw. „es sei denn, daß" zu übersetzen. Die rabbinische Exegese von Jes 6, 10 b kann man für dieses Verständnis zur Hilfe heranziehen, denn sie rechnet gerade mit der Möglichkeit der Umkehr und der Heilung[5]. Da nun das atl. Zitat in Mk 4, 12 (Ende) „mit dem Targum übereinstimmt"[6], legt sich in der Tat diese Übersetzung nahe, – mindestens für das Einzelwort. Dagegen kann man aber auf das abweichende Verständnis im hebr. Text und in LXX hinweisen, so daß nun doch noch die Frage gestellt werden muß, in welchem Sinne Markus das *μήποτε* versteht.

Der Zusammenhang legt m. E. deutlich die Übersetzung „es sei denn, daß" nahe[7]. Der Evangelist fügt ja im Anschluß an die Deutung des Säemannsgleichnisses noch einmal Verse ein, die nun gerade von der notwendigen Enthüllung des Geheimnisses reden (4, 21 ff.). Die Apokalyptik verbarg das *μυστήριον*. Das Geheimnis der *βασιλεία* soll aber nicht verborgen bleiben. Es drängt dahin, offenbar zu werden.

So ist das Geheimnis weder gewollt noch gar definitiv. Daß die Verkündigung „die draußen" nicht wirklich trifft, ist eine Not, die man konstatieren muß, mit der man auch rechnen muß, da sie ja vor-

---

[1] ThWNT IV, S. 824, 16 ff.

[2] WINDISCH hat zu zeigen versucht, daß in der Koine *ἵνα* kausal verstanden werden könne (ZNW 1927, S. 203 ff.); LOHMEYER (Mk., z. St.) u. a. folgen ihm. Matthäus hat das *ἵνα* durch *ὅτι* ersetzt.

[3] AaO, S. 10. (Das einschränkende „fast" möchte ich streichen.)

[4] AaO, S. 11.

[5] Vgl. P. BILLERBECK (H. L. STRACK und –), Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, I 1922, S. 662.

[6] JEREMIAS, aaO, S. 9.

[7] Die V. 11 f. sind also (umschreibend) zu übersetzen: Euch ist die Verkündigung „Jesus, der Messias" Gotteskraft. Denen draußen bleibt sie ein Rätsel. Damit erfüllt sich, was geschrieben steht: sie hören und hören doch nicht, sehen und sehen doch nicht; – es sei denn, daß sie umkehren und ihnen vergeben werde.

ausgesagt ist. Dennoch geht die Verkündigung weiter. Es könnte ja sein, daß sie dann trifft, daß dann jemand „hört", umkehrt und ihm vergeben wird.

Hier findet sich eine sachliche Nähe zu den markinischen Schweigegeboten, deren Durchbrechung ja Absicht ist. WREDE hat richtig gesehen, daß das Motiv des Messiasgeheimnisses vorliegt. Nur soll damit kein Ausgleich geschaffen werden mit einer älteren Vorstellung vom unmessianischen Leben Jesu. Das Motiv hat vielmehr seinen Sitz im Leben in der Gegenwart des Evangelisten[1]. *Jetzt* liegt das Messiasgeheimnis vor, und zwar in der Verkündigung! Ihr Inhalt ist das *μυστήριον*, das der Gemeinde offenbart wird und denen draußen ein Rätsel bleibt.

Nun gehörten ja auch schon in der Apokalyptik die Schweigegebote zum *μυστήριον*[2]. Dort wurden sie jedoch gehalten. Das Messiasgeheimnis dagegen fordert zum Weitersagen und damit zum Durchbrechen der Schweigegebote heraus. Die Verkündigung bringt also die „geheime Epiphanie".

Ein weiterer Zug fügt sich nun ein. Was dem Apokalyptiker durch die *μυστήρια* jetzt schon offenbart ist, wird am Ende enthüllt, wird zum Ereignis werden[3]. Ganz ähnlich ist die eschatologische Verkündigung der Gemeinde auf die Parusie bezogen. In der Verkündigung geschieht Antezipation dessen, was am Ende vor aller Augen offenbar werden soll: die *παρουσία* des Messias-Jesus in unverhüllter Herrlichkeit. Dann wird sich erfüllen, was V. 25 (Einschub des Evangelisten!) gesagt ist: Wer da hat, dem wird gegeben werden; wer nicht hat, dem wird auch, was er hat, genommen werden[4].

Diese endzeitliche Offenbarung des Herrn ist dann für die Gemeinde Erfüllung und Vollendung dessen, was hier in ihrer Mitte bereits in der Verkündigung, in geheimer Epiphanie, im „gegebenen", d. h. im durch Offenbarung epiphan gewordenen *μυστήριον* Wirklichkeit wurde. Noch ist der Inhalt der Verkündigung Messiasgeheimnis[5]. Vor der

---

[1] Auch die Schweigegebote sind durch die Redaktion geschaffen; so u. a. DIBELIUS, aaO, S. 69 f.; BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, 1953, S. 32; anders H. J. EBELING, aaO, S. 114 ff.

[2] BORNKAMM, ThWNT IV, S. 822.

[3] ThWNT IV, S. 822, 11 ff. 30 ff.

[4] V. 25 bestimmt dann auch das Verständnis von V. 24. „Hier ist aus dem Grundgedanken der unbedingten Gleichheit des Maßes der einer überwältigenden Belohnung oder Bestrafung geworden." LOHMEYER, Markus, z. St. (vgl. Ergänzungsheft).

[5] Der Begriff sollte nicht so einseitig auf seine zweite Hälfte hin interpretiert werden, drückt vielmehr die Spannung aus zwischen Offenbarung (Messias-) und Verhüllung (-geheimnis).

Parusie kann es gar nicht anders sein[1]. Dann aber wird die *παρρησία* an die Stelle der Verborgenheit treten, wird den mašal ablösen. Und so drückt Joh 16, 25 fast genau das aus, was Markus durch seine Komposition sagen will.

IV

Es erscheint also durchaus möglich, die Redaktion des Evangelisten von einer einheitlichen Konzeption aus zu begreifen. Das verarbeitete Material enthält Beispiele der Verkündigung Jesu. Markus ordnet sie zusammen, macht daraus *eine* Verkündigung. Die Summe der Traditionsstücke wird zu einer sachlichen Einheit verknüpft, die nun verkündigend von der Verkündigung redet. Modern ausgedrückt könnte man etwa sagen: Es handelt sich hier um eine Lehrpredigt über die Predigt. Sie wird gehalten am galiläischen See. Gerade die redaktionelle Gestaltung des Szenariums 4, 1 f. unterstreicht diese Einheit noch einmal[2]. Die Fortsetzung liegt in 4, 35 ff. Man darf nun in 4, 10 nicht mehr von einem Szenenwechsel reden, der nachher stillschweigend zurückgenommen sei, denn für Markus handelt es sich da nicht um eine lokale, sondern um eine sachliche Angabe, die innerhalb dieser Einheit steht.

Von einer Parabeltheorie des Markus kann allerdings keine Rede sein, es sei denn, man verstünde darunter nun eine Aussage über die Verkündigung z. Z. des Evangelisten. Aber das würde den Inhalt des Begriffs so umbiegen, daß seine Beibehaltung sich nicht mehr empfiehlt. Es liegt kein Ausgleich vor zu einer früheren, andersartigen Auffassung. Bei der Untersuchung von Rahmen und Redaktion muß man anders fragen als bei der der aus dem Zusammenhang gelösten Traditionsstücke. Jede Exegese hat also scharf darauf zu achten, auf welchem Hintergrund bzw. von welchem Sitz im Leben her sie vorgenommen wird. Die redaktionsgeschichtliche Untersuchung wird uns zwar keine Auskunft geben über den historischen Jesus, aber sie kann uns ein Bild vermitteln vom Denken und Leben, von der Glaubenskraft und der Glaubenserwartung der jungen Christengemeinde, in der der Evangelist stand.

---

[1] Darum 4, 34 a: *χωρὶς δὲ παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς.*

[2] Daß Markus gerade am galiläischen See lokalisiert, ist nicht zufällig, hängt vielmehr mit seinem besonderen Verständnis von Galiläa zusammen. Ich hoffe, später zeigen zu können, daß die Verkündigung 4, 3–34 gerade durch diese Ortsangabe ein ganz besonderes Gewicht erhält.

In welchem Sinne sprechen wir beim Menschen von „Natur“?

Von Wolfgang Trillhaas

Der Naturbegriff spielt in der christlichen Dogmengeschichte eine unabsehbare Rolle. Der nachfolgende Aufsatz beschäftigt sich aber mit dem modernen Naturbegriff. Wie weit das Altertum und das Mittelalter, auch die Reformationszeit an der Entstehung dieses modernen Naturbegriffes mitbeteiligt sind, muß zunächst offenbleiben. Auf den ersten Blick hat der moderne Naturbegriff zwei Merkmale, die unsere Beschäftigung mit ihm außerordentlich erschweren. Einmal ist der moderne Naturbegriff in keiner Weise theologisch geprägt. Er repräsentiert – wie wir das noch zu zeigen haben – in spezifischer Weise das säkularisierte Denken der Neuzeit. Dann aber eignet diesem modernen Naturbegriff auch eine Ungenauigkeit, die uns bis zuletzt in diesem Aufsatz zu schaffen machen wird. Wir werden nicht hoffen dürfen, daß uns hier exakte Begrifflichkeit gelingt; wir werden nur möglichst behutsam zu erfassen versuchen, was das moderne Denken mit „Natur“ meint, und werden dann zu fragen haben, ob wir dem auch einen theologischen Sinn abzugewinnen vermögen.

Daß der Begriff der Natur unpräzis ist, ist nicht von heute. Seine Vieldeutigkeit wird seit alters bei der Behandlung der Fragen des Naturrechts offenbar. Geht es hier um Ordnungen, die der Mensch mit dem Tier gemeinsam hat, oder um solche, die ihn vom Tier unterscheiden? Und wer vermag die Sprache der Natur zu lesen? Wer vermag sie in rechtliche Sätze umzuformen? Es ist kein Zufall, daß der Naturwissenschaftler, sobald er sich dem Gegenstand seiner Forschung zuwendet, aufhört, den Begriff der „Natur“ zu gebrauchen. Dennoch läßt sich zeigen, in welchem Sinne wir heute etwa den Begriff Natur gebrauchen.

Wir sprechen heute von Natur in dem Sinn, in dem die Alten von Wesen (essentia, quidditas) gesprochen haben. Diese Verwendung des Wortes Natur kann sich schon auf den mittelalterlichen Sprachgebrauch stützen. Aber die moderne Verwendung reicht weiter. Wir reden von der „Natur“ des ästhetischen Genusses, des modernen Staates. Charakteristische Züge eines Menschen, also sein spezifisches Wesen, bezeichnen wir als seine Natur. Ja, wir verwenden ganz pauschal die Redewendung: „Es liegt in der Natur der Sache“ und meinen damit eine Konstellation von Umständen, die Verflechtung von Ursachen und Wirkungen.

Zugleich verwenden wir aber den Begriff der Natur in einem ganz anderen Sinn. Wir meinen dann den vom Menschen nicht berührten Teil der Welt. Es ist der Gegensatz zur Zivilisation. Der Mensch kann die Natur, in diesem Sinn verstanden, zwar zerstören, sie kann vor ihm zurückweichen, sie kann ihn in ihrer Herrlichkeit umgeben, aber es liegt in diesem Verständnis des Begriffes, daß der Mensch niemals darin ist. Vielmehr steht so verstanden die Natur dem Menschen gegenüber.

Auf diesem Wege bedeutet es einen weiteren Schritt, wenn wir zugleich an die in der Natur liegenden Kräfte und Gewalten denken. Wir versuchen sie zwar zu erforschen, sind uns dabei aber bewußt, daß wir sie im vollen Umfang nicht zu fassen bekommen und daß sie auch dem eindringendsten Forscher gegenüber noch ein Geheimnis verbergen. Wenn der Arzt sagt: Die Natur muß den Heilungsprozeß unterstützen, sie muß sich selbst helfen, oder wenn wir angesichts von unerwarteten Katastrophen von entfesselten Naturgewalten reden, dann steigert sich das Gefühl für die Natur bis zur Unheimlichkeit.

In allen diesen Auffassungsweisen spricht sich das moderne Naturgefühl aus, obwohl man fragen möchte, ob das denn immer dieselbe Natur sei. Ist es nur die Zuchtlosigkeit unseres Sprachgebrauches oder verbirgt sich hinter der Vielgestalt der Auffassungen die Tatsache, daß wir einen Grundbestand unseres modernen Lebensgefühls immer noch nicht völlig aufgeklärt haben?

I

Es mag einen ersten Schritt zur Klärung bedeuten, wenn wir unsere Frage nach dem, was wir mit Natur meinen, dahin einschränken, daß wir nicht die Natur im kosmischen Sinn meinen, so wie die ältere Naturphilosophie es wollte, sondern die Natur, wie sie sich in uns selbst darstellt, wie sie in uns wirkt, wie wir an ihr teilhaben. Wir fassen also die Frage nach der Natur als eine Frage nach uns selbst.

Aber hier ergibt sich eine auffallende Hemmung. Die protestantische Tradition hat ein gebrochenes Verhältnis zur Natur und zu den natürlichen Dingen. Die Gründe hierfür liegen weit zurück. Sie liegen in der alten Verleugnung der Welt und in der Sehnsucht, das schönere Leben im Jenseits zu erlangen, in der Erlösung von allem Irdischen. Merkwürdigerweise aber verrät das mittelalterliche Denken davon wenig. Die Naturlehre der Scholastik ist überraschend positiv. Wenigstens seit der Rezeption des Aristoteles wird der Natur-

begriff in die Ontologie aufgenommen, die Unterscheidung von natura naturans, der schöpferischen Natur, von der natura naturata dringt von Averrhoes her in die Scholastik ein und verbindet sich bei Thomas mit der Unterscheidung von natura universalis und particularis (S. th. II 1, 86, 6). Die Verderblichkeit der menschlichen Natur besteht secundum naturam materiae sibi relictae sed non secundum naturam formae. Die Natur ist der Inbegriff dessen, worauf ein Wesen als Geschöpf Gottes Anspruch hat, seine ganze wohlgeordnete Ausstattung, und die Gnade Gottes wird als das Übernatürliche gedacht, von dem der bekannte Satz gilt: Gratia supponit naturam, non destruit, sed complet et perficit eam.

Die Reformation hat demgegenüber die Tiefe ihrer Sündenerkenntnis damit zum Ausdruck gebracht, daß sie die Natur im doppelten Sinn in eine enge Verbindung mit ihrem Sündenverständnis brachte. Schon die Überschrift des zweiten Artikels der Confessio Augustana zeigt das deutlich. Das peccatum originale ist peccatum originis. „Item docent quod post lapsum Adae omnes homines secundum naturam propagati nascantur cum peccato . . ." Die Apologie (II, 2) verstärkt den Ausdruck: „propagati secundum carnalem naturam". Die Erbsünde wird zur Natursünde, und der Traduzianismus soll die Übertragung der Sünde durch den physischen Konnex der Geschlechter nicht nur gedanklich ermöglichen, sondern geradezu erklären[1]. Aber die Natur ist in der Anthropologie der Reformation nicht nur als die Vermittlerin der Erbsünde von Interesse, sondern zugleich deshalb, weil sie durch die Sünde völlig verderbt ist. Aus dem ursprünglichen Gedanken einer Imputation der Sünde damals entwickelt sich schon bei Melanchthon die Spekulation über die Korruption der Natur der Nachkommen Adams[2]. In dem Anhang zum Clavis Scripturae Sacrae „De peccato originali" erreicht Flacius 1567

[1] Melanchthon in der Confessio Saxonica (1551): „Ac dicimus omnes homines post lapsum primorum parentum, qui nascuntur ex commixtione maris et feminae, nascentes secum afferre peccatum originis . . ." (Werke in Auswahl ed. Stupperich VI, 91, 37) Und Brenz: „Porro, quia in lumbis Adae omnes posteri eius fuerunt, idcirco non est sibi ipsi tantum in sua persona idololatra factus, sed propagavit idololatriam in omnes posteros suos, ut quotquot homines ex ipso descendunt, sint natura idololatrae." (Hch. Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert I, 1857, S. 390)

[2] Immer wiederkehrende Begriffe: defectus, corruptio humanae naturae (Conf. Aug. variata [1540] II. Stupperich VI, 13, 30), depravatio et vitium totius hominis u. dgl., wobei es sich offenkundig um eine Schädigung der Erkenntnis und des Willens handelt, jedoch offen bleibt, wieweit darüber hinaus eine Schädigung der „Natur" vorzustellen ist. Späterhin wendet sich das Interesse der Frage zu, wie weit diese Verderbnis Substanz oder Akzidenz der Natur sei, wobei in der Betonung der Kontingenz der Sünde die Vorstellung einer wesenhaften Notwendigkeit abgewehrt wird. Zum Ganzen Hch. Heppe aaO S. 362 ff., 383 ff.

den äußersten Punkt, indem er das peccatum originale als Substanz und Wesen des gefallenen Menschen bezeichnet. Die Einzelheiten der Auseinandersetzung sollen uns in diesem Zusammenhang nicht beschäftigen [1].

Man wird bei den Aussagen der Reformatoren über die Verderbnis der Natur infolge des Sündenfalles die Frage nicht unterdrücken können, bis zu welchem Grade hier unerachtet aller Substantiierung der Sündenfolgen die menschliche Natur im buchstäblichen Sinne gemeint ist. Wenn in dem Lied von Lazarus Spengler gesagt ist: „Durch Adams Fall ist ganz verderbt menschlich Natur und Wesen", so ist ja offenkundig im Fortgang des Liedes bei der Schilderung der Erlösung und der Versöhnung durch Christus nicht von einer Wiederherstellung der Natur die Rede. Die Verderbnis der Natur durch die Sünde bleibt dann ein Motiv, das den Pietismus beherrscht. Die Natur ist auch hier der Inbegriff unseres sündigen Wesens. Aber dieses Sündenwesen muß in der Heiligung ständig besiegt und überwunden werden. Es wird nun ein weit verbreitetes Motiv pietistischer Erbaulichkeit, daß sich der christliche Weg dadurch kennzeichnet, daß er „wider die Natur" gegangen wird. Ich erinnere an den Vers aus Tersteegens Lied „Kommt, Kinder, laßt uns gehen":

Geht's der Natur entgegen,
so geht's gerad und fein;
die Fleisch und Sinnen pflegen,
noch schlechte Pilger sein.
Verlaßt die Kreatur

[1] Nie zur Klarheit gebracht wurde die Frage, ob die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach dem Fall verlorenging oder erhalten blieb. Luther hat offenbar an Spekulationen dieser Art kein Teil genommen. Über die corruptio naturae durch den Fall des Menschen äußert er sich eindeutig. Die iustitia originalis war kein „donum, quod ab extra accederet separatum a natura hominis (so daß der Wegfall des donum doch die ‚Natur' selbst nicht berührte): Sed fuisse vere naturalem, ita ut natura Adae esset diligere Deum, credere Deo, agnoscere Deum etc. . . . Ita postquam homo ex iusticia in peccatum lapsus est, recte et vere dicitur: Naturalia non integra sed corrupta esse per peccatum". Wichtig immerhin, daß die Natur hier ganz „geistlich" beschrieben ist. „Voluntas et ratio per peccatum sic vitiata est, ut non solum non diligat amplius Deum sed eum fugiat . . ." (W 42; 123, 38) Die Düsternis dieses Bildes ist bei Luther aber in eigenartiger Weise gebrochen. Einmal durch die starke Betonung der Verheißung des Lebens, ja der Auferstehung schon im Protevangelium und in dem Wort an Eva: „Haec poena Mulieri est imposita, sed profecto laeta et hilaris. . . . Etsi enim carni onera illa molesta sunt, tamen cum istis oneribus seu poenis ipso facto corroboratur spes melioris vitae . . ." (W 42; 148, 4 und 24) Vgl. hierzu die Predigten über 1. Kor 15 vom 11. August 1532 bis 27. April 1533 (W 36; 478–696). Sodann dadurch, daß in den „Schöpfungs"gedanken Luthers die Erbsünde gar nicht hereinspielt, weil alle Schöpfung noch immer und überall unmittelbar aus Gottes Hand kommt.

und was euch sonst will binden;
laßt gar euch selbst dahinten,
es geht durchs Sterben nur.

Offenkundig schwingt bei dieser Verwendung des Naturbegriffes die alte Schulmetaphysik nicht mehr mit, diese „Natur" meint nicht unsere Physis, sondern die in unserer Physis liegende sündhafte Art, die in den Tod gegeben werden muß. Ebenso Gottfried Arnold. Sein Lied „O Durchbrecher aller Bande" enthält im vierten Vers eine bezeichnende Wendung:

Schau doch aber unsre Ketten,
da wir *mit* der Kreatur
seufzen, ringen, schreien, beten
um Erlösung *von* Natur.

Hier ist noch deutlicher die Natur die sündige Art schlechthin, von der wir nach Röm 8, 19 in der Gemeinschaft mit der ganzen Kreatur Erlösung erhoffen. Bei Gottfried Arnold steht dahinter eine weitgreifende Spekulation, insofern als er diese gegenwärtige Verderbnis sehr deutlich abhebt gegen die urprüngliche Vollkommenheit im paradiesischen Zustand und ebenso gegen eine neue Natur, wie sich überhaupt die Spiritualisten die christliche Hoffnung außerordentlich naturhaft vorgestellt haben. Statt anderer Belege erinnere ich an den Vers aus dem Lied „Herzog unsrer Seligkeiten":

Lebe dann und lieb und labe
in der neuen Kreatur,
Lebensfürst, durch deine Gabe
die erstattete Natur.
Erwecke dein Paradies wieder im Grunde
der Seelen und bringe noch näher die Stunde,
da du dich in allen den Gliedern verklärst,
sie hier noch des ewigen Lebens gewährst[1].

Entkleidet man diesen Naturbegriff seines pietistischen und spiritualistischen Zusammenhanges, so wird er zum ethischen Begriff. Das Gute hat sein Merkmal daran, daß es den Menschen über die Natur erhebt. In diesem Sinn hat die Abwertung der Natur weite Strecken des deutschen Idealismus beherrscht. Es trifft sicher nicht auf Kant, noch weniger auf Schelling zu, wohl aber auf Fichte. Bei Fichte ist die Natur der Bereich der Determination. Sich in den Banden der Natur zu wissen, ist der Inbegriff der Unfreiheit. Die Sittlichkeit aber lebt von der Idee der Freiheit; ja, frei geworden zu sein gegen alle Fesseln der Erscheinungswelt ist der Inbegriff der Sittlichkeit. Hier-

[1] Gottfried Arnold, in Auswahl herausg. v. Erich Seeberg, 1934, S. 289 u. S. 309.

für ist an Fichtes Schrift „Die Bestimmung des Menschen", besonders an das zweite und dritte Buch zu erinnern. „Ich begreife sehr wohl, wie du Veränderungen wahrnimmst, die durch den bloßen Naturmechanismus bewirkt werden; denn das Gesetz dieses Mechanismus ist nichts anderes als dein eigenes Denkgesetz, nach welchem du die mit einem Male gesetzte Welt dir weiter entwickelst. Aber die Veränderungen, von denen wir hier reden, sollen ja nicht durch den Naturmechanismus, sondern durch einen über alle Natur erhabenen freien Willen bewirkt sein, und lediglich, inwiefern du sie dafür ansiehst, schließest du von ihnen aus auf freie Wesen deinesgleichen."[1] Unerachtet aller tiefergreifenden Verschiedenheiten, die Schleiermachers Ethik sonst Fichte gegenüber aufweist, spielt doch in seinem ethischen Denken die Natur nahezu dieselbe Rolle. Gewiß, Schleiermacher kennt anders als Fichte keinen absoluten Gegensatz gegen die Natur. Die Natur ist vielmehr das Prinzip der Individuation, ohne die die Menschheit nicht in Erscheinung treten kann, wie das Schleiermacher schon in den Monologen dargelegt hat. Aber in einem anderen Sinne gilt doch auch für Schleiermacher, daß – kurz gesagt – die Ethik dort angeht, wo die Natur aufhört. Diese ethische Existenzform, die der bloß naturhaften gegenübersteht, bezeichnet Schleiermacher bekanntlich als Geschichte. Geschichte ist für Schleiermacher ein ethischer Begriff. Eine diese Auffassung in bezeichnender Weise zusammenfassende Stelle findet sich in der Glaubenslehre, wo Schleiermacher sich im Zusammenhang mit der Christologie mit dem Naturbegriff auseinandersetzt: „Natur ist uns in diesem Sinn der Inbegriff alles endlichen Seins, oder wie wir der Natur die Geschichte gegenüberstellen, der Inbegriff alles körperlichen auf das Elementarische zurückgehenden in seiner mannigfaltig zerspaltenen Erscheinung, in der alles, was wir dadurch bezeichnen, gegenseitig durcheinander bedingt ist; und eben dieses Zerspaltene und Bedingte setzen wir Gott entgegen als dem Unbedingten und schlechthin Einfachen."[2] Diese Auffassung von Natur wirkt noch in Wilhelm Herrmanns Ethik fort, zu deren Grundbegriff es geradezu gehört, daß der Mensch sich von seiner Natur distanziert. „Unter der Sittlichkeit verstehen wir ein Verhalten, worin das menschliche Leben seine von der Natur gegebene Art überwinden und eine höhere Stufe des Lebens durch seine eigene Tätigkeit gewinnen will."[3] Die Sittlichkeit „soll dem Menschen ein neues Dasein über der Natur geben, sie soll die

[1] ed. A. Messer 1922, S. 156.
[2] Der christliche Glaube, 5. Aufl., 1861, II S. 50.
[3] Ethik, 4. Aufl., 1909, S. 15.

Geschichte schaffen. Ein Mittel im Dienst dieser Aufgabe ist die Kultur."[1] Wilhelm Herrmann befindet sich hier vollkommen in Schleiermachers Spuren, wobei wir es uns versagen, den Anteil des klassischen Humanismus an dieser Auffassung zu untersuchen, in dessen Bildungsideal die Geistes- und Kulturwissenschaften alles und die Naturwissenschaften kaum etwas bedeutet haben.

Es ist ein langer Weg, den die Diskreditierung der Natur durch das protestantische Denken der Neuzeit hindurch genommen hat. Die Folge davon ist, daß in der Ethik und in der Pastoraltheologie die Probleme des natürlichen Lebens unbesorgt bleiben und die Menschen unberaten, die an ihnen leiden.

II

„Natur" gehört zu den Urworten des modernen Menschen. Die Natur ist das Feld unabsehbarer, bis heute noch nicht abgeschlossener wissenschaftlicher *Entdeckungen*. Der „moderne Mensch" wird geboren in dem Augenblick, wo er beginnt, der Natur ihre Geheimnisse zu entreißen. Er führt einen doppelten Kampf. Er muß diese Geheimnisse nicht nur der Natur selbst entreißen, sondern er muß es auch gegen die herrschenden Mächte und gegen die herrschende Weltanschauung durchsetzen, diese Geheimnisse auszusprechen. Es ist die Geschichte von Giordano Bruno und Galilei an bis hin zur heutigen Kernphysik, deren Öffentlichkeit unter der Kuratel der Politik steht. Diese eigenartige Situation, die die Geschichte der modernen Entdeckungen begleitet, prägt das Gefühl des Menschen der Natur gegenüber. Natur ist das bisher Verheimlichte. Diese Seite des modernen Naturgefühls ist uns deswegen so nahe, weil sie sich im Grunde im Werdegang jedes Kindes wiederholt. Die Geheimnisse des Geschlechtlichen werden „entdeckt". Die Gesetze der Natur werden entschleiert. Es sind die harten Realitäten, deren Recht gegen die idealistische und theologische Ächtung durchgesetzt werden muß. In unserem Zusammenhang, in dem es sich um eine kleine Analyse des modernen Naturgefühls handelt, ist es nicht nötig, den wissenschaftlichen vom ästhetischen Naturbegriff abzuheben; denn in der Kunst ist es nicht anders. Der revolutionäre Charakter des Impressionismus ebenso wie des Expressionismus und der aperspektivischen Kunst ist für jeden sofort mitgegeben, der entsprechenden Kunstwerken begegnet. Der bekannte Satz Albrecht Dürers „Die Kunst liegt in der Natur; wer sie heraus kann reißen, der hat sie" gibt etwas wieder

[1] AaO S. 17.

von der förmlichen Erschütterung jedes Künstlers, der immer aufs neue in seiner Weise die Natur selbst „entdeckt". In immer neuen Formen meint er nunmehr das Eigentliche in den Dingen ergriffen zu haben.

Die Natur wird als *das Ursprüngliche und Unverbildete* erfahren. Kultur, Zivilisation, die Traditionslast der Geschichte, das alles entfremdet uns nur von den Ursprüngen. So geht der Mensch der beginnenden Aufklärung auf Reisen, um bei fremden, „wilden" Völkern dem Eigentlichen zu begegnen. Der Mensch im Urzustand wird aufgesucht, weil er unberührt ist vom Verderbnis der späteren Entwicklung. Der ist naiv und dem zivilisierten Menschen moralisch und oft sogar physisch weit überlegen. Man halte sich vor Augen, was Rousseau über den Menschen im Urzustand gesagt hat, bis hin zu Seumes Kanadier, der von Europens übertünchter Höflichkeit nichts wußte: „Wir Wilden sind doch bessere Menschen!" Aus der Annahme, daß das Kind diesen Menschen im Urzustand repräsentiert, nimmt die Pädagogik von den Tagen der Aufklärung an ihr Pathos. Es gilt, die natürlichen Anlagen des Kindes in der Erziehung zu entwickeln, das Kind überhaupt möglichst aus seiner Umwelt herauszunehmen und es in Erziehungsanstalten, in pädagogischen Provinzen so lange als möglich dem Gesetz seiner eigenen Natur zu erhalten. Die Natur wird zur Quelle der Erneuerung schlechthin. Erst der moderne Mensch entdeckt die Landschaft und macht Spaziergänge[1].

Die Natur ist dem modernen Menschen *das stets Gegenwärtige*. „Wir sind von ihr umgeben und umschlungen – unvermögend aus ihr herauszutreten und unvermögend tiefer in sie hineinzukommen . . . Wir leben mitten in ihr und sind ihr fremd. Sie spricht unaufhörlich mit uns und verrät uns ihr Geheimnis nicht. Wir wirken beständig auf sie und haben doch keine Gewalt über sie . . . Wer sie nicht allenthalben sieht, sieht sie nirgendwo recht", sagt Goethe[2]. Der Naturforscher ist mit ihr stets unmittelbar beschäftigt, kein Buch, keine Tradition steht dazwischen. So wird die Natur ihm zu dem eigentlichen Buch Gottes, das ständig aufgeschlagen ist und besser, nämlich unmittelbarer zu uns redet als die Bibel und das widervernünftige Dogma. Das moderne Naturgefühl ist getragen von der Idee, „wonach Gott in der Natur, die Natur in Gott von Ewigkeit

[1] Belege reichlich bei Paul Hazard, Die Krise des europäischen Geistes, 1939 (die Reisen: S. 29 ff.; der gesunde Menschenverstand: S. 189 ff.; das wissenschaftliche Experiment: S. 358 ff.; Psychologie und Erziehung: S. 461 ff. usw.). Ders., Die Herrschaft der Vernunft, 1949 (natürliche Religion: S. 102 ff., 173 ff.; Auftrieb durch Entdeckungen: S. 195 ff.; Erziehung: S. 272 usf.).

[2] Goethe, Die Natur. Aphoristisch. Sämtliche Werke, 40. Band 1840, S. 385 f.

zu Ewigkeit schaffen und wirken möge"[1]. Die Natur wird für den modernen Menschen der Inbegriff der Reinheit, Gesundheit, Ursprünglichkeit und die Quelle des unverbildeten Lebens. Sie ist, theologisch ausgedrückt, vom Fall nicht berührt, göttlich[2].

Wir haben also hinsichtlich des Naturgedankens in der Neuzeit zwei ganz entgegengesetzte Entwicklungen wahrgenommen. Nach der protestantischen Tradition geht die corruptio naturae auf den Fall Adams zurück und greift die Substanz der Natur selbst an. Das moderne Lebensgefühl hingegen sieht die corruptio naturae darin, daß die Natur aufhört natürlich zu sein. Für die protestantische Tradition liegt in der Natur des Menschen das Unheil beschlossen. Für das moderne Lebensgefühl liegt in der Natur das Heil. Für die Altprotestanten ist die corruptio naturae unaufhebbar. Selbst in der Rechtfertigungslehre wird eine Aussage über die Wiederherstellung der Natur unterlassen. Der Pietismus zwar hofft auf eine Erlösung von der Natur im Sinn einer Erstattung oder Erneuerung derselben. Und die idealistische Ethik denkt an eine Überwindung der Natur. Dieses Überwindungsmotiv setzt aber doch voraus, daß die corruptio naturae mit unserer gegenwärtigen Natur unauflösbar gegeben sei. Anders die Moderne: Die Verderbnis der Natur ist aufhebbar. Man muß nur das Unnatürliche beseitigen und zur Natur selbst zurückkehren.

Betrachtet man dieses Ergebnis kritisch, so läßt sich freilich nicht übersehen, daß der Naturbegriff selbst in diesen Überlegungen nicht feststeht. In der theologischen Tradition liegt ganz offenkundig eine Verschiebung von der lebendigen Physis zum verderbten „Wesen" des Menschen vor. Wenn im theologischen Zusammenhang von der „ganzen Natur" die Rede ist, so ist nicht der Kosmos gemeint, sondern der Mensch in der Fülle seiner Ausstattung, wobei diese Ausstattung selbst bei näherem Zusehen doch sehr eingeschränkt, nämlich auf Vernunft, Wille, Gotteserkenntnis bezogen wird. Ganz anders im modernen Weltgefühl. Hier wird der Naturbegriff von vornherein

---

[1] Goethe, Bedenken und Ergebung. Ebda. S. 425.

[2] Eindringlich und populär bei Ludwig Hölty:

Jedes Schattengesträuch ist ihm ein heiliger Tempel,
Wo ihm sein Gott näher vorüberwallt.
Jeder Rasen ein Altar,
Wo er vor dem Erhabenen kniet. (Das Landleben.)

Und zur puren Gegenwart der Natur vom selben Dichter:

Noch scheint der liebe Mond so helle,
Wie er durch Adams Bäume schien.
(Aus „Aufmunterung zur Freude".)

nicht auf den Menschen beschränkt. Gewiß, der Mensch hat Anteil an der Natur, aber er steht ihr gegenüber. Sein Vorzug, vor allem seine Gefährdung besteht darin, daß er sich so weit von der Natur entfernen und der Natur entgegen verhalten kann. Die Natur ist jedenfalls nach dieser Auffassung insoweit außer uns, daß wir uns ihr wie einem ursprünglichen Element hingeben können und müssen, um gesund zu werden.

Die beiden nebeneinander bestehenden Entwicklungsreihen im Verständnis des Naturbegriffs sind im höchsten Maß inkommensurabel. Der moderne Ausdruck „Natur" will doch im Grunde nichts anderes, als ein sehr prägnantes Lebensgefühl aussprechen, das man im übrigen phänomenologisch zu schildern, im Letzten aber nicht begrifflich festzulegen vermag. Aber auch der theologische Begriff der Natur ist offenkundig viel undeutlicher, als es der Theologie selbst weithin zum Bewußtsein gekommen ist. Nicht nur in der Doppelheit der Entwicklung, sondern vorzüglich auch in dieser Unbestimmtheit des Begriffs hier und dort liegt das Problem, auf das der vorliegende Aufsatz aufmerksam machen will. Die Folgen dieser Situation liegen am Tage, wenn man wahrnimmt, wie etwa in der theologischen Ethik die Probleme des sogenannten natürlichen Lebens entweder gar nicht in den Blick des Betrachters kommen, oder, wenn dies der Fall ist, in Ermangelung zureichender Kategorien keine befriedigende Bewältigung erfahren. Daß der moderne Theologe selbst Schwierigkeiten hat, das moderne Lebensgefühl mit der ihn verpflichtenden theologischen Tradition in Ausgleich zu bringen, kommt noch hinzu.

III

Das Neue Testament kennt den Naturbegriff, den Begriff der *φύσις*. Er wird in seiner Bedeutung zweifellos durch den Begriff der Schöpfung in den Schatten gestellt[1]. Trotzdem treten die Besonderheiten des Begriffes *φύσις* durch den Vergleich mit dem neutestamentlichen Schöpfungsgedanken deutlich heraus.

Der Begriff der Schöpfung im Neuen Testament ist nicht eindeutig. Er bezeichnet einerseits den Schöpfungsakt Gottes am Anfang der Welt, z. B. in den Stellen über die Eheordnung Matth 19, 4 und Mk

[1] Zu den Begriffen *κτίσις* und *φύσις* W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch s. v.; ferner Werner Foerster, *κτίζω κτι.* in Theol. Wörterbuch zum NT III, 999 ff.; Rudolf Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 1953, passim; Max Pohlenz, Paulus und die Stoa, ZNW 42, 1949, S. 69 ff. Für eine eingehendere neutestamentliche Untersuchung wäre zu bedenken, wie weit der Sachverhalt über die lexikographischen Grenzen der beiden Begriffe hinausreicht. Ich denke vor allem an die Bedeutung der *καρδία* für unser Problem.

10, 6, wie auch Mk 13, 19. Andererseits liegt der Nachdruck auf der Erstreckung der „Schöpfung" als eines Bereiches. Hier gehen die Aussagen auseinander. „Gott hat das All geschaffen" (Apk 4, 11), „den Himmel und was darin ist, und die Erde und was in ihr ist, und das Meer und was in ihm ist" (Apk 10, 6; Zitat!). Die Schöpfung erscheint einmal als Wechselbegriff für die Menschheit, so im Missionsbefehl (Mk 16, 15) und Kol 1, 23, wo von einer Verkündigung in aller Kreatur, die unter dem Himmel ist, geredet wird; dann wieder steht sie neben dem Menschen, was nicht ausschließt, daß sie in ihrem Geschick mit ihm verbunden ist. Sie ist der *ματαιότης* und der *φθορά* unterworfen, nicht freiwillig, sondern durch den, der sie diesem Verhängnis unterstellt hat. Es mag offen bleiben, ob es sich dabei um eine unmittelbare Verursachung etwa durch den Fall Adams oder durch ein Urteil Gottes oder durch eine Bemächtigung Satans handelt; keinesfalls wird man ausschließen können, daß die Unterwerfung der *κτίσις* unter das Verderben um des Menschen willen erfolgte. So ist es auch die Hoffnung der „ängstlich harrenden Kreatur", daß die Gotteskinder offenbar werden. Diese Hoffnung ist also keine unmittelbare, etwa auf Gott oder die Offenbarung des Christus gerichtete, sondern eine durch die Hoffnung der Gotteskinder vermittelte. So erklärt es sich auch, daß die ganze Schöpfung mit uns seufzt und stöhnt bis jetzt (Röm 8, 19–22). Diese Schöpfung ist auch der Schauplatz gottfeindlicher Mächte. Röm 8, 38 f. erscheinen Tod und Leben, Engel und Gewalten, Gegenwärtiges und Künftiges und Mächte, „Höhe und Tiefe" mit dem bezeichnenden Zusatz „noch irgendeine andere Kreatur", wodurch sie selbst in die Reihe der Kreaturen eingereiht werden. Diese in dem Bereich der Kreatürlichkeit auftretenden Gewalten können unser Gottesverhältnis auch hindern. Damit wird nur negativ bestätigt, was sich im positiven Sinn schlechthin zwingend ergibt, daß der ganze Begriff der *κτίσις*, wie immer er im einzelnen gewendet sein mag, an unsere Herkunft von Gott erinnert. Der Begriff der *κτίσις* hat ausnahmslos theologischen Charakter. Nur zur Ergänzung dieser Beobachtung sei auf die Einbeziehung des Schöpfungsbegriffs in die Christologie erinnert: Christus ist der Erstgeborene aus der Schöpfung, alles ist durch ihn und zu ihm hin geschaffen (Kol 1, 15–17). Für den, der in Christus ist, gewinnt der Begriff der Schöpfung einen neuen Sinn: er wird nämlich „neue Schöpfung" (2. Kor 5, 17; Gal 6, 15). Der Erlöste ist „geschaffen in Christo Jesu zu guten Werken" (Eph 2, 10). Der neue Mensch ist nach Gott geschaffen in Gerechtigkeit (Eph 4, 24, vgl. Kol 3, 10).

Diese Aussagen über die Schöpfung sind so sehr Aussagen über unser altes oder neues Gottesverhältnis, daß in der überwiegenden Zahl jener Stellen Gott auch namentlich erwähnt ist. Die Zusammensetzung, der Aufbau, die innere Ordnung dieser Schöpfung ist dabei kein Gegenstand einer besonderen Aufmerksamkeit, wie auch an keiner Stelle der Gedanke nur aufzutauchen vermag, daß diese Schöpfung sich in irgendeinem Sinne Gott gegenüber verselbständigt, es sei denn, daß – man denke an Röm 8, 37–39 – dadurch eine Störung der uns umfangenden Liebe Christi beabsichtigt wäre.

Das alles muß man sich vor Augen stellen, wenn man damit die Aussagen über die *φύσις* vergleicht. Der Begriff ist zunächst seltener. Es charakterisiert auch die geringere Betonung desselben, daß das Verbum *φύω* nur an zwei Stellen (Lk 8, 6. 8 und Hebr 12, 15), und hier nur in rein technischem Sinn, begegnet. Man wird auch hier wie bei der *κτίσις* sagen müssen, daß der Begriff schillert. Er bezeichnet z. B. in einer theologisch ganz unbetonten Weise die durch Abstammung erworbene Naturanlage. So redet Paulus Röm 2, 27 von der Heidenschaft, die es infolge ererbter Naturanlage ist (*ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία*), wie er umgekehrt von sich (Gal 2, 15) sagt: „Wir von Natur Juden." Dieser Gebrauch von *φύσις* kann unvermittelt ein theologisches Gewicht bekommen, wenn er Eph 2, 3 sagt: Wir waren „von Natur Kinder des Zornes". Hier ist offenbar auf den „physischen" Zusammenhang mit Adam angespielt. In einem ganz profanen Sinn begegnet uns das Wort *φύσις* Jak 3, 7 im Sinn von Gattung: Die ganze Gattung der Tiere usw. wird gebändigt und ist gebändigt worden durch die Gattung der Menschen. Auch dieser profane Begriff, der Gattungswesen im Auge hat, vermag unvermittelt zu einer theologischen Bedeutung umzuschlagen, wenn wir etwa Gal 4, 8 davon hören, daß die Galater „vormals in Unkenntnis (des wahren Gottes) Wesen gedient haben, die ihrer natürlichen Beschaffenheit nach keine Götter sind" (*ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς*). Hier ist nicht von einer Natur der Götter geredet, sondern eben von der Natur jener Wesen, die um dieser Natur willen keine Götter sind. Aber offenbar geht der Gedanke doch weiter, insofern als das Verständnis der Stoa den Menschen in einem kosmischen Zusammenhang sieht, der sich in ganz bestimmten Ordnungen kundgibt. Dazu gehört auch die eben erwähnte Stelle Jak 3, 7[1]. So sind Röm 11, 21. 24 die Zweige des Ölbaums und dann der Ölbaum selbst danach beurteilt, ob sie *κατὰ φύσιν* oder *παρὰ φύσιν* sind. Diese Naturordnung

[1] Pohlenz aaO S. 85 und Bultmann aaO S. 72, dort weitere Belege.

wird Röm 1, 26 vollends als Norm verstanden. Die Geschlechter haben die natürliche Geschlechtsordnung verlassen, damit ein in dieser Ordnung liegendes Gebot verletzt und werden dafür von Gott zur Strafe in die Leidenschaften der Schande hingegeben. Es ist die alte stoische Zusammenordnung von *φύσις* und *νόμος*[1], die uns sofort wieder begegnet Röm 2, 14, wo davon die Rede ist, daß die Heiden der Naturordnung folgend die Vorschriften des Gesetzes erfüllen. Die in der Gemeinde wünschenswerte Haartracht der Frau und des Mannes ergibt sich aus einem Gesetz der Natur: *ἡ φύσις διδάσκει ὑμᾶς* (1. Kor 11, 14). Der „rechtmäßig erworbene" Name des Bischofs von Ephesus wird nach dem Eingang des dorthin gerichteten Ignatius-Briefes als *φύσει δικαίᾳ* bezeichnet, die Hervorhebung der Natur ist also so etwas wie eine Steigerung des gerechten Verhältnisses.

Vergleicht man diese Aussagen über die *φύσις* mit den vorhin überblickten über die *κτίσις*, so scheinen sich zwei charakteristische Beobachtungen zu ergeben. Einmal: Von dieser Natur kann man offenbar reden, ohne damit unmittelbar an den Schöpfer zu denken. Diese Naturordnung zeigt eine relative Selbständigkeit, ohne daß diese Verselbständigung, wie das bei der Schöpfung allerdings sofort der Fall wäre (Röm 8, 37 f.!), den Charakter einer Auflehnung gegen Gott in sich schlösse. Und das andere: Der Begriff *φύσις* schließt allenthalben eine Reflexion auf die Artung oder auf die innere Struktur in sich. Er kann einfach die vorfindliche Art, das Wesen bedeuten (2. Petr 1, 4). Er kann ebenso auf Gesetze deuten, die in dieser *φύσις* beschlossen sind. Und daraus ergibt sich dann, daß es nicht abwegig ist, von dieser *φύσις* eine Belehrung zu erwarten, im Gegensatz zum offenbarten Gesetz Gottes sicherlich nur eine indirekte Belehrung, die aber doch in überraschender Weise mit dem Gesetz Gottes inhaltlich übereinkommen kann.

IV

An diesem neutestamentlichen Befund bestätigt sich unser Problem: Was bedeutet die Natur für unser Menschsein? Es geht also bei dieser Frage nicht unmittelbar um unseren Schöpfungsglauben, sondern um die Erscheinungsform der Schöpfung, die wir eben Natur nennen. Es geht um eine Deutung dessen, was uns in dieser Natur widerfährt.

Schon in ihrem Begriff erinnert uns die Natur an unsere Geburt und damit an das mit unserem Dasein überkommene Erbe. Natur ist insofern etwas Vorhandenes, etwas Gegebenes, sie ist das für unser

[1] Pohlenz aaO S. 75 ff.

Dasein Entscheidende, immer schon Vorfindliche. Diese Natur, die um uns her und in uns immer schon da ist, wenn wir zum Bewußtsein kommen, fordert uns auf, uns mit ihr auseinanderzusetzen. Die Natur hat Aufforderungscharakter. Sie hat diesen Aufforderungscharakter gewiß nicht nur für die Christen, sondern für alle Menschen. Insofern ist das Naturproblem kein spezifisch christliches und theologisches, sondern ein allgemein menschliches, bei dem es sich lediglich darum handelt, was es für uns für einen christlichen oder theologischen Sinn gewinnt.

Verstehen wir unser Problem so, dann muß deutlich sein, daß wir nicht nach einem „Unterbau der Dogmatik" fragen. Es handelt sich nicht um ein Einleitungsproblem der Dogmatik, sondern um eine Fragestellung, die in gewissem Sinn die ganze dogmatische Problemstellung durchziehen wird[1]. Es handelt sich insonderheit nicht um die erkenntniskritische Fragestellung, die in der neueren Theologie fast ausschließlich mit dem Naturproblem verknüpft worden ist, d. h. es handelt sich nicht um die Frage der sog. natürlichen Gotteserkenntnis, ganz gleich ob man sich hier positiv oder negativ verhält[2]. Es handelt sich vielmehr um die christliche Schöpfungslehre und die Bedeutung, die der Naturbegriff in ihrem Zusammenhang hat. Es handelt sich um die christliche Anthropologie, überdies um die Klärung eines Begriffes, ohne den die modernen Aufgaben der Ethik nicht mehr bewältigt werden können.

Im Unterschied zum Schöpfungsbegriff eignet offenbar der Natur ihrem Begriffe nach eine relative Freiheit. „Der Begriff des Natürlichen . . . enthält im Unterschied vom Kreatürlichen . . . ein Moment der Eigenständigkeit, der Eigenentwicklung, das der Sache durchaus angemessen ist. Durch den Fall wird die ‚Kreatur' zur ‚Natur'. Aus der Gottunmittelbarkeit der Kreatur wird die relative Freiheit des natürlichen Lebens."[3] Diese relative Eigenständigkeit des Natür-

---

[1] Rudolf Bultmann: „Da mit der theologischen Aufgabe die natürliche Theologie von vornherein gegeben ist, und da sie die theologische Arbeit ständig durchzieht, so muß die Frage nach der natürlichen Theologie also zuletzt zurückschlagen in die Frage nach dem Sinn und der Möglichkeit von Theologie überhaupt." „Das Problem der natürlichen Theologie" in „Glauben und Verstehen", I. Bd., 2. Aufl. 1954, S. 312.

[2] Selbst Adolf Schlatter, der von den Neueren unserer Frage am aufgeschlossensten begegnete, behandelt das Naturproblem wenigstens scheinbar in diesem Sinne: „Die Natur als Offenbarung der göttlichen Kraft" (Das christliche Dogma, 2. Aufl. 1923, S. 38 ff.). Ausgesprochenermaßen aufs Offenbarungsproblem bezogen Paul Althaus, Die christliche Wahrheit, 1. Bd. 1947, bes. S. 99 ff. – Vgl. jetzt auch Otto Weber, Grundlagen der Dogmatik, 1. Band 1955, S. 219 ff., mit einer maßvollen Darstellung der Problemlage.

[3] Dietrich Bonhoeffer, Ethik (ed. Bethge) 1949, S. 94.

lichen, die wir überdies schon bei der Beobachtung der neutestamentlichen Aussagen bemerken konnten, hat nun für unsere begriffliche Fassung der Sache ebenso erschwerende wie bezeichnende Folgen. Einmal: die Natur ist ein Feld relativer Unterschiede, worauf BONHOEFFER in seiner Ethik wiederholt in gewichtiger Weise aufmerksam gemacht hat. Das Natürliche und das Unnatürliche sind im Sinn dieser relativen Unterschiede Gegensätze, und der Gegensatz darf nicht aus dem absoluten Gegensatz zum Worte Gottes eingeebnet werden. Sodann aber zeigt die Natur überhaupt ein verschiedenes Gesicht. Natur und Natur sind nicht dasselbe. Sie bietet uns verschiedene Aspekte an, die uns in ihrem Nebeneinander zu verwirren und am einheitlichen Urteil zu hindern vermögen. Wir versuchen uns die Ambivalenz des Aspektes deutlich zu machen.

Die Natur ist das Element, kraft dessen der Mensch mit der Welt um ihn her eins ist. Gerade in diesem Verfallensein an die Natur empfinden wir sie als das Fremde, das uns in unserer menschlichen Freiheit lähmt. Sie ist ebenso das Ungewisse und Unberechenbare, wie sie uns in ihrer Gewißheit und Berechenbarkeit unheimlich werden kann. Natur, das heißt Zeugung und Geburt, Verfallensein an die Gesetze der Vererbung, das heißt Wachstum, Krankheit, Herrschaft der Triebe, Abnahme der Kräfte und Tod. Die Vorstellung von einer „Überwindung der Natur" hat all diesen Tatbeständen gegenüber nur eine moralische Bedeutung und vermag uns die Hilflosigkeit dessen, was wir moralisch zu nennen pflegen, eindrücklich zu machen. Natur ist insofern ein Inbegriff der Last unseres Daseins[1].

Aber das ist doch nur ein Aspekt. Auf der anderen Seite erinnert uns die Natur an den Ursprung. Weil sie vor jeder Berührung durch den Menschen schon da ist, repräsentiert sie uns immer aufs neue nicht nur das Vorfindliche, sondern auch das Unberührte, wenn auch leider nicht Unberührbare. Diese Unberührtheit der ursprünglichen Natur ist stete Gegenwart. Die außermenschliche Natur ist frei von ihrer Geschichte. Menschliches Dasein trägt an seiner Geschichtlichkeit, d. h. an seiner gewußten und belastenden Vergangenheit. In diesem Sinn hat die außermenschliche Natur keine Geschichte. Wir reden nur in einem sehr uneigentlichen Sinn von Naturgeschichte; denn die Naturgeschichte ist jedenfalls immer eine von dieser Natur selbst vergessene Geschichte, eine von der Natur selbst nicht gewußte Geschichte. Nur wenn der Mensch stellvertretend für die Natur die

[1] Diese Seite der Sache stand in der neueren protestantischen Theologie seit Schleiermacher über A. Ritschl bis Wilhelm Herrmann durchaus im Vordergrund.

Geschichte dieser Natur weiß, gibt es Naturgeschichte. Daraus erklärt sich die taufrische Ursprünglichkeit aller von Menschen nicht berührten Natur und ihre relative Gutheit (1. Tim 4, 4!). In dieser Hinsicht hat die Natur dem Menschen vermeintlich immer etwas voraus, und der Mensch fühlt sich von der so erfahrenen Natur immer an das Ursprüngliche erinnert. Und es ist eigenartig, daß die Natur auch nach allen Entwicklungen, nach allen Metamorphosen diese Ursprünglichkeit nicht von sich wirft. So wie dem Menschen innerhalb seiner eigenen Geschichte wenigstens im Anblick des Kindes dieses Naturhafte, Ursprüngliche phänomenal entgegentritt, so bestätigt sich für uns der Satz Bonhoeffers: „Das Natürliche ist die von Gott der gefallenen Welt erhaltene Gestalt des Lebens."[1]

In allen dogmatischen Auseinandersetzungen über die Natur ist an dieser Stelle eine Ausführung über die in der Natur beschlossene religiöse Gefahr fällig[2]. Es wird gut sein, schon in der Bezeichnung dieser Aufgabe deutlicher und vorsichtiger zu verfahren. Die Gefahr besteht nämlich darin, daß die Natur uns zu einer Quelle der Täuschung in bezug auf den Schöpfer wird. Das Erscheinungsbild der Schöpfung, das wir mit „Natur" bezeichnen, ist charakterisiert durch die relative Selbständigkeit dieser Natur gegenüber dem Schöpfer. Während wir die Schöpfung niemals ohne den Schöpfer denken können, was am deutlichsten wird, wenn wir die Schöpfung als creatio und nicht als creatura begreifen, zeigt uns die Natur die creatura in ihrer relativen Trennung vom Schöpfer. Diese Trennung bedeutet kein theologisches Werturteil. Relative Selbständigkeit der Natur bedeutet nicht, daß diese Natur „außer Gott" sei, wohl aber ist gemeint, daß sich creator und creatura gegenüberstehen. Dieses Gegenüber ist schon im Gedanken der Schöpfung selbst enthalten. Das Gegenüber wird durch die Tatsache des Falles der Schöpfung verstärkt, aber dieser Fall ist nicht die eigentliche Ursache des Gegenüberstehens von Schöpfer und Geschöpf. Er ist es um so weniger, als die Rede von einem Fall der Schöpfung außerordentlich problematisch ist, jedenfalls nicht gedacht werden kann ohne den Umstand, daß der „Fall der Schöpfung" ein durch den Fall des Menschen vermittelter ist. Das bedeutet, daß jene relative Selbständigkeit der Schöpfung, die uns in der Phänomenalität der Natur gegenübertritt, eine theologische Bedeutsamkeit gewinnt, die nicht einfach mit dem Hinweis auf die Sünde erklärt zu werden vermag.

---

[1] AaO S. 94.
[2] So z. B. Schlatter, Dogma S. 44 ff.

Die relative Selbständigkeit der Schöpfung als Natur bezeichnet die Grenze der Schöpfungslehre gegen den Gedanken der creatio continua. Nach dieser Auffassung werden Schöpfung und Erhaltung identifiziert, wird alles Leben und Werden in der Natur schlechtweg zur Schöpfung gemacht und eben jene Differenz aufgehoben, die das Problem unserer ganzen Überlegung ausmacht. Die allzu große Annäherung der Schöpfung an den Schöpfer, die der Gedanke der creatio continua bedeutet, hat zu allen Zeiten einen gewissen pantheistischen Zug in die Schöpfungslehre eingetragen. Es ist ein mystischer Weltgedanke, durch welchen die Eigenart der christlichen Schöpfungslehre undeutlich zu werden droht. Die Bedeutung des Naturbegriffs für die Dogmatik liegt u. a. auch darin, den Hinweis auf diese begriffliche Grenze einzuschärfen[1]. Die eigentliche Täuschung, die die Natur uns in bezug auf den Schöpfer bereitet, liegt freilich in der Überschätzung ihrer Gestaltungskraft. Diese Überschätzung erklärt sich geradezu aus der Wahrnehmung ihrer erwähnten relativen Selbständigkeit. Gerade um dieser willen nämlich erscheinen alle an der Natur sichtbar werdenden schöpferischen Kräfte als schöpferische Kräfte eben dieser Natur. Die Überschätzung wird ferner dadurch begünstigt, daß man ihre vorhin erwähnte relative Gutheit in eine absolute Gutheit umdeutet. Es ist der Weg, auf dem es zum Dienst an dem Geschöpf kommt, der den Dienst am Schöpfer ersetzt (Röm 1, 25).

Nicht minder gehört es zur Täuschung durch die Natur, wenn ihre Gestaltkräfte unterschätzt werden. In der Tat stellt, wovon gleich noch zu sprechen sein wird, ihre Teleologie dem erkennenden Menschen die größten Fragen. Die Natur, in ihrem Woher und Wohin undeutlich, erscheint an sich als eine Bewegung ohne Sinn und Ziel.

---

[1] Vgl. außer Fr. K. Schumann, Gegenwartsdämonie und Christusglaube (in: Um Kirche und Lehre. Ges. Aufsätze und Vorträge, 1936) S. 138, meine Schrift: Das apostolische Glaubensbekenntnis, 1953, S. 103, und Otto Weber aaO S. 556 f. Luthers starke Betonung des Schöpfungsglaubens unter Verzicht auf besondere Differenzierung von der Erhaltung erweckt den Anschein, als ob auch er ein Vertreter der creatio continuata sei (E. Schlink, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, 2. Aufl. 1946, S. 69). Er ist es, wenn überhaupt, in einem ganz unbefangenen Sinne. Die Schöpfung ist Gottes Werk, ein Erweis seiner Güte. Sie ist eben als Schöpfung aus Gottes Hand auch gegenwärtig in voller Ursprünglichkeit und darum nicht „gefallen". Nicht unsere Werke, unsere sündige Art, aber die Schöpfung und was an uns Schöpfung ist, wird in die Auferstehung eingehen. „. . . quicquid creatum, manebit. Darauff ghet Paulus. . . . Natur, leib, glieder, man und weib resurgent. Christus, Johannes manlich person, Maria, Agathe ein weiblich person. Dei geschepff manebit, omnia membra, oculi . . ." (In der Predigt über 1. Kor 15, 34–37. W 36; 634 f.) Gerade diese eschatologische Zuspitzung des Schöpfungsglaubens zieht eine deutliche Grenze gegen den mystischen Weltgedanken einer creatio continua im klassischen Sinne des Begriffs.

Ist nicht alle Sinngebung des Natürlichen nur ein menschliches Werk, so wie auch „die Geschichte" durch unsere Art, sie zu sehen und zum Bild zu ordnen, eine Gestalt gewinnt? Insonderheit ist ja die ästhetisch begriffene „Natur" etwas, was wir aus der Natur machen. Der Mensch ist es, der den Bildausschnitt der natürlichen Welt festlegt, der den einen Moment ergreift und Millionen anderer Momente dahinfließen läßt, um sein eigenes Inneres in die Natur hinein- oder – besser gesagt – hinauszuprojizieren. Das alles erniedrigt die Natur zu einem bloßen Getriebe ohne eigene Gestalthaftigkeit. In bezug auf den Schöpfer hat das dann die Folge, daß eine Verneinung oder Verachtung der Natur bis hin zur Mißachtung ihrer Gesetze, jedenfalls eine Überwindung der Natur die Pflicht des Menschen ist, der nach Gottes Willen und zu seinem Wohlgefallen wandeln möchte.

Nur anhangsweise sei in diesem Zusammenhang noch erwähnt, daß die Natur, die so alle Gestalthaftigkeit eingebüßt hat, auch einer positiven religiösen Deutung fähig ist. Diese Deutung vollzieht sich im Vitalismus, der die ungeformte Lebenskraft als höchsten Wert verehrt, ohne sie nach ihrem Sinn zu befragen. Hier hat es keinen Sinn mehr, nach dem Unterschied von Natur und Schöpfer zu fragen, weil jedes Gegenüber, sowohl das von Natur und Schöpfer, als auch das von Natur und Mensch seinen Sinn verloren hat. Wir können die Natur nicht ohne ein solches Gegenüber, wie wir es bei der Darlegung über ihre relative Selbständigkeit gezeigt haben, und nicht ohne eine gewisse wenn auch noch so undeutliche Gestalthaftigkeit und Gebundenheit an Gesetze denken. Eben diese Gestalthaftigkeit, eben dieses Verhältnis der Natur zu ihren Gesetzen soll uns nunmehr beschäftigen.

V

Die Frage nach einem theologischen Sinn des Naturbegriffes hat uns vor das Gestaltproblem geführt. Dieses teilt sich herkömmlicherweise in die Frage nach den Zwecken und in die nach den Gesetzen in der Natur. Es sind zwei Fragenkreise, in denen sich seit alters das philosophische vom theologischen Interesse nicht völlig trennen läßt. Die Zweckfrage reicht bekanntlich bis in das Theodizee-Problem hinein, das in unserem Zusammenhang ausgeklammert werden muß, das aber immer sichtbar macht, wie sich von der alttestamentlichen Weisheitsliteratur an (Hiob) über Leibniz bis Kant die philosophischen und theologischen Fragen verschränken. Ebenso wirkt bezüglich der Gesetzesproblematik die Philosophie in die Theologie hinein, wie die

Einwirkung der Stoa auf die Verwendung des Begriffes φύσις bei Paulus deutlich macht. Wir beschäftigen uns zunächst mit dem Zweckbegriff.

A. Die Bedeutung des Zweckbegriffes reicht tief in die theologische Tradition hinunter. Der Begriff des Zweckes ist der Angelpunkt des teleologischen bzw. des physiko-theologischen Gottesbeweises. Wir wissen längst, daß der teleologische Beweis nicht mehr trägt. Er will aus der Zweckhaftigkeit der Natur einen zwecksetzenden Gott erschließen. Dieser Beweis macht den Gottesglauben nicht nur von der Empirie abhängig, sondern er bindet ihn darüber hinaus an ein allgemein metaphysisches Glaubensurteil, nämlich an das eines guten Endzweckes aller Dinge. In letzter Hinsicht steht und fällt der Beweis mit der Möglichkeit solcher metaphysischer Urteile. Im Hinblick auf die Empirie aber wird er zu einem erkenntnistheoretischen Problem.

Zwecke im eigentlichen Sinne können nur von einer wissenden, planenden Vernunft gesetzte Zwecke sein. Zwecke kennen heißt immer Absichten kennen. Insofern ist es nur bei den „Zwecken der Freiheit"[1] möglich, von Zwecken aus eigener Erfahrung zu sprechen; denn wir haben solche Absichten in uns selbst erlebt und vermögen uns legitimerweise wohl auch bei anderen Menschen durch einen Analogieschluß ähnliche Absichten zu denken. Bei außermenschlichen Naturwesen aber läßt sich kaum noch eine Analogie geltend machen, wenn wir auch hierbei von Zwecken sprechen; denn das würde ja bedeuten, außermenschlichen Naturwesen ganz bestimmte Absichten unterzuschieben. Nun denkt freilich die Argumentation des teleologischen Gottesbeweises nicht an diese Möglichkeit. Sie spekuliert vielmehr auf Absichten Gottes. Die Skepsis, die sich auf diese Seite des Beweises richtet, richtet sich nicht gegen die Glaubensüberzeugung, daß Gott allemal das Ziel weiß und seine Ziele auch zu verwirklichen vermag. Das ist ja der Sinn der Lehre von der providentia Dei und vom concursus. Vielmehr ist auch in dieser Hinsicht die Skepsis erkenntniskritischer Natur; denn der physiko-theologische Beweis überschreitet ja nun die Grenze möglicher Glaubensaussagen und möchte erkennen. Diese Erkenntnis stößt aber auf eine vierfache Schranke: 1. Es läßt sich nicht behaupten, daß uns erkennbar scheinende Zwecke in der Natur die göttlichen Zwecke oder gar Gottes Endzwecke seien. 2. Es läßt sich nicht behaupten, daß Gottes Absichten notwendig erreicht werden müßten, wenn wir nämlich ein entsprechendes Maß

---

[1] Vgl. I. Kant, Über den Gebrauch der teleologischen Prinzipien in der Philosophie (1788).

von Freiheit für die Geschöpfe unterstellen. 3. Es läßt sich nicht behaupten, daß die Erreichung göttlicher Zwecke von uns als solche festgestellt werden kann. 4. Es läßt sich nicht behaupten, daß wir Gottes eigentliche Zwecke überhaupt in concreto zu erkennen vermögen.

Trotzdem ist das Problem, auf das der teleologische Gottesbeweis seit alters aufmerksam gemacht hat, nicht erledigt. Man könnte es so ausdrücken, daß der Glaube an Gott auch den Glauben an göttliche Zwecke und Absichten notwendigerweise in sich schließt. Für die Erkenntnistheorie bleibt damit noch alles offen. Es läßt sich aber nicht leugnen, daß diese Überzeugung sich mit unserer eigenen menschlichen Erfahrung von gehegten Absichten und gesetzten Zwecken in einer seltsamen Weise verbindet. Wir beschränken das Zweckdenken nicht nur auf unser menschliches Handeln, sondern unterstellen es axiomatisch auch unserer Auffassung von der Natur. Wir lassen uns offenkundig nicht damit zufriedenstellen, daß im Bereich der Natur typische Abfolgen von Ursachen und Wirkungen beobachtet werden können, sondern wir meinen, daß diese Abfolgen jedesmal einen besonderen Sinn in sich schließen. Dies kommt darin zum Ausdruck, daß wir etwa ein Naturwesen, ein Tier oder eine Pflanze als Organismus, d. h. als ein sinnvolles Gefüge von Lebensvorgängen verstehen. Ferner deutet alles Wachstum in der Natur auf eine Sinnbezogenheit, deren geheimes Ziel über die augenblicklich wahrnehmbare Kausalreihe hinausliegt. Ich bin mir bewußt, daß ich die strenge Aussageform verlasse, wenn ich folgendermaßen formuliere: Es gehört zur Natur hinzu, insgeheim eine Zukunft zu haben. Die Natur ist darin lebendig, daß ihre Zukunftsmöglichkeiten nicht abgeschnitten sind. Diese Beobachtungsweise entfernt sich vom Zweckbegriff der alten Metaphysik. Man kann sie nur noch als eine Abschattung dessen verstehen, was aus dem Gottesglauben resultiert. Aber diese Abschattung ist um des Gottesglaubens willen auf keinen Fall preiszugeben.

Die Natur ist für ihre eigenen Zwecke blind. Sie kann als Natur von dieser Zukunft nichts wissen. Sie hat eine einzige Form der Bewußtheit und die lebt im Menschen, der ja als die Krone der Schöpfung Gottes auch ein Glied der Natur ist. Der Mensch hat die Natur wider ihren Willen (Röm 8, 20) in seinen Fall mit hineingezogen. So hat auch die Verheißung, die dem Menschen in Jesu Christo eine Zukunft verheißt, eine Bedeutung für die Natur. „Das Natürliche ist das nach dem Fall auf das Kommen Jesu Christi hin Ausgerichtete."[1] „Darum wird auch sie selbst, die Schöpfung, befreit werden von der

[1] Bonhoeffer aaO S. 93.

Knechtschaft der Verderbnis zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes." (Röm 8, 21)

B. Die andere Form, in der uns die Gestalthaftigkeit der Natur entgegentritt, sind ihre Gesetze. Kant bezeichnet die Natur kurz als den „Inbegriff von alledem, was nach Gesetzen bestimmt existiert"[1]. Diese Gesetze haben dadurch theologische Bedeutung, daß sie für den Menschen Aufforderungscharakter zu haben scheinen. Die Natur lehrt uns. Wir versuchen ihre Gesetze zu erkennen und uns nach ihnen zu richten. Die Forderung, gesund zu leben, d. h. in Gemäßheit mit den Gesetzen der Natur, ist nicht nur eine Forderung der Hygiene, sondern auch der Ethik, auch der christlichen Ethik. Auch in diesem Zusammenhang ist es von großer Bedeutung, daß die Natur durch den Menschen von der Sünde infiziert ist. Die Unterwerfung der Natur unter die Sünde hat aber nicht nur einen kognitiven Sinn. In dieser Hinsicht wäre davon zu sprechen, daß ihre Gesetze nicht deutlich, jedenfalls nicht deutlich erkennbar sind. Wichtiger ist in diesem Zusammenhang, daß die Natur selbst von der Unnatur bedroht ist, daß das Natürliche zum Unnatürlichen zu entarten droht[2]. Wir müssen das Unnatürliche abheben von den bekannten Erscheinungen der Deformation der Natur, vom Krankhaften, vielleicht sogar von der Degeneration, d. h. von jenen Abweichungen von der Norm des Natürlichen, die im Lauf der Natur selbst gelegen und quasi natürlich erklärbar sind. Das Unnatürliche meint offenbar die durch den Menschen aus der Bahn ihrer Gesetzlichkeit gebrachte Natur. Es ist die Natur, welche ihre Regel verlassen hat, die unter dem Menschen leidende und ihm zum Opfer gebrachte Natur. Das Unnatürliche ist die um ihre eigene Zukunft betrogene Natur. „Das Unnatürliche ist das nach dem Fall dem Kommen Jesu Christi Sich-Verschließende" (Bonhoeffer)[3]. Die Natur wird im Bereich der menschlichen Sünde zu einem Friedhof verfallener, nicht eingelöster Möglichkeiten. In der unnatürlich gewordenen, denaturierten Natur blickt den Menschen seine eigene Schuld an.

[1] Im 1. Satz der eben genannten Schrift.

[2] Bonhoeffer aaO.

[3] Es läßt sich nicht leugnen, daß die in der Technik „verwendete", d. h. die dem finis sibi conveniens entwendete Natur uns deutlich macht, daß das Unnatürliche gar nicht vermieden werden kann. Wir entrinnen dem Zwange nicht, an der Natur durch ihre Denaturierung schuldig zu werden. Aber einerseits erweist es sich als in der Logik der Entwicklung gelegen, daß die Technik selbst sich in ihren Gesetzen der Natur angleicht und sich ihr – im Sinne einer fortschreitenden Natürlichkeit – einzupassen versucht. Andrerseits hebt sich auf dem Hintergrund dieser Zusammenhänge das bewußt und willentlich Naturwidrige, wie etwa das sinnlose Vergeuden und Schädigen der eigenen leiblichen Kraft oder das Quälen eines Tieres, als vollends menschenunwürdig ab.

Wir werden zur Erklärung auf den Zweckgedanken zurückgreifen müssen. Der Mensch setzt an die Stelle der freilich immer nur im Ungefähren erkennbaren Sinnrichtungen des natürlichen Lebens seine eigenen fremden Zwecke. Das Unnatürliche läßt sich nicht gut denken ohne Absichten. Es setzt also einen bewußten fremden Willen voraus, der über die Natur kommt und in die Natur eingreift. Freilich ist diese Absicht als solche noch nicht böse. Sie könnte ja auch darin bestehen, stellvertretend für die blinde Natur diese Natur selbst auf ihre Hoffnung hin offenzuhalten. Diese Absicht wird aber als böse dann zu erkennen sein, wenn sie die Natur überwältigt und aus der Bahn wirft. Es mag hinzugefügt sein, daß diese Erwägungen sich schlecht dazu eignen, das Handeln des Menschen mit der Natur im einzelnen Fall diagnostisch zu deuten, wie es ja auch schlecht möglich ist, böse und gut in den menschlichen Absichten überhaupt gleichsam chemisch auseinanderzulegen.

Immerhin darf damit gerechnet werden, daß der Mensch solche Absichten immer nur auf Zeit zu verwirklichen und eine Zeitlang durchzuhalten vermag. Innerhalb dieses Äons wird daher der Kampf zwischen dem Natürlichen und dem Unnatürlichen zu einer vorübergehenden Überwältigung der Natur durch das Unnatürliche führen. Aber die Natur wird sich nach dem Aufhören dieser Wirkungen wieder durchsetzen. Es wird dann aber wieder gelten, daß die Natur in reiner Gegenwärtigkeit an das Ursprüngliche erinnert, und zwar in dem Sinn, daß sie den schuldhaften Menschen an das eigentlich Seinsollende und d. h. an seine Schuld erinnert.

Das Neue Testament setzt diesen Aussagen freilich eine Grenze. Sie deutet die Auflösung der natürlichen Ordnungen als ein Zeichen des Endes. Bonhoeffer erinnert in diesem Zusammenhang an Lk 21, 6. Aber es ließen sich dafür auch die Aussagen der synoptischen Apokalypsen, z. B. Matth 24, 7. 29 u. a. in Anspruch nehmen.

Das Naturproblem bleibt uns trotzdem auf den Fersen. Die Natur ist das Modell des Zukünftigen. Es kann nicht übersehen werden, daß das, was entstehen soll und entstehen wird, als eine neue Kreatur beschrieben wird. Es mag fraglich bleiben, ob wir in diesem Zusammenhang den Naturbegriff in dem Sinn, wie wir ihn hier besprochen und auch eingegrenzt haben, noch festhalten können. Jedenfalls ist das Verheißene nicht „Über-Natur". Es mag aber darauf hingewiesen werden, daß jedenfalls in der christlichen Ethik für die Frage der Neugestaltung unseres Menschseins der Begriff der „zweiten Natur" eine wichtige Rolle spielt. Die nova oboedientia ist eben nicht mehr die alte oboedientia, und die Heiligung bedeutet, daß die

Elemente des neuen Lebens in uns auf eine nach dem Modell der ersten Natur zu denkende Weise eingeformt werden sollen. Aber an diesem Zusammenhang wird nun vollends deutlich, wie die eschatologische Bedeutung des Naturbegriffs von der Zukunft des Menschen nicht getrennt werden kann. Die Zukunft des Menschen soll auch der Natur zu ihrer Zukunft verhelfen, und die Natur hört in diesem eschatologischen Zusammenhang vollends auf, ein außerhalb des Menschen zu denkender kosmologischer Begriff zu sein.

VI

Abschließend soll uns nur noch kurz die Frage beschäftigen, in welchen Zusammenhang der besprochene Problemkreis gehört. Zunächst in sachlicher Hinsicht. Die menschliche Natur, d. h. das, was der Mensch in seiner Konstitution mitbringt, hat eine besondere Fähigkeit, auf das Natürliche um uns her einzugehen, es zu begreifen und zu erkennen, zu „vernehmen": die Vernunft. Es kann hier nicht mehr ausführlich über die Beziehung der menschlichen Vernunft zur Natur gehandelt werden[1]. Nur soviel sei angedeutet:

Natur ohne Vernunft hat etwas Schlummerndes, Traumhaftes. Indem der Mensch mit seiner Vernunft der Natur begegnet, erweckt er sie gleichsam. Er bringt sie in ihrer Schönheit, in ihrer relativen Gutheit, in ihrer Gesetz- und Gestalthaftigkeit ans Licht des Bewußtseins. Aber diese Vernunft ist doch nicht über der Natur als etwas Fremdes, Anderes oder Höheres, sondern sie ist der Natur ganz konform. Die Vernünftigkeit eines Menschen ist ebenso etwas Gewachsenes wie seine Natürlichkeit. Freilich kann sich die Vernunft außerordentlich steigern, wenn sie durch die Einzelerscheinungen zum Allgemeinen, wenn sie durch die Beobachtungen hindurch nach den Gesetzen, Zusammenhängen und Hintergründen greift. Trotzdem wird sie immer in den Bahnen des Natürlichen bleiben. Das heißt nicht, daß sie einfach sei. Auch die Natur ist ja bei näherem Zusehen unvorstellbar und unübersehbar kompliziert.

Die Theologie hat immer gewußt, daß Natur und Vernunft ein komplementäres Verhältnis haben. Das kommt schon darin zum Ausdruck, daß die Bezeichnung rationale Theologie und natürliche Theologie Wechselbegriffe sind. Was die Theologie von der Vernunft auszusagen hat, steht in engster Analogie zu dem, was sie über die Natur sagt, sowohl in ihrer Zuversichtlichkeit wie in allen Einschränkungen. Auch in der Vernunft haben wir eine von Gott der gefallenen Welt

[1] Ich darf dafür auf meinen Aufsatz verweisen: Zur Rehabilitierung der Vernunft, im „Eckart" 1953, S. 196 ff.

gnädig erhaltene Gestalt des Lebens, des Denkens und Vernehmens. Wäre es anders, so könnten wir ja keinem gelesenen und vernommenen Worte mehr trauen, könnten im Ernst keine Wissenschaft, auch keine Theologie mehr treiben. Aber diese Vernunft kennt auch alle Entartungsformen, die wir an der unnatürlich werdenden Natur kennenlernen. Und wie die Entmächtigung der Natur ein Zeichen der Endzeit ist, so ist es auch die Außerkraftsetzung der Wahrheit in der Verführung und der Zerfall der auf vernünftigem Übereinkommen aufgebauten menschlichen Gemeinschaft (Matth 24, 4 ff. u. a.).

Wir ergänzen diesen Hinweis auf den sachlichen Zusammenhang des Naturproblems in der Theologie mit einer Erwägung ihres systematischen Ortes. Es ist jedenfalls unzureichend, wie das in vielen dogmatischen Systemen der Neuzeit geschieht, des Problems der Natur nur in der Prinzipienlehre der Dogmatik im Zusammenhang mit der Frage nach der natürlichen Offenbarung, der Uroffenbarung u. dgl. zu gedenken. Wahrscheinlich wird für die Behandlung des Naturproblems auch an diesem Ort manche Konsequenz eintreten, wenn man sich dazu versteht, die Offenbarungsfrage nicht in den Vordergrund des Problems zu stellen. Tatsächlich durchzieht die Frage nach Natur und Natürlichkeit die ganze Ethik. Welche Bedeutung haben die Natur und ihre Gesetze für die Gestaltung unseres Lebens? Inwieweit geht es darum, in einem sittlichen Leben die Regeln der Natur zu beachten, beziehungsweise wie weit ist es die Aufgabe der Ethik, unser Leben von der Natur unabhängig zu machen, die Natur zu überwinden? Wie weit läßt sich die sittliche Aufgabe in die Formel fassen, daß wir in der Sittlichkeit, in der Heiligung eine zweite Natur gewinnen? Die theologische Ethik hat diese Fragestellungen nicht unbedingt für sich allein, sondern weithin mit der philosophischen Ethik gemeinsam. Das kann als im Wesen der Ethik gelegen auch nicht anders sein, denn sie dreht sich um die Frage unseres Menschseins. Darum wird auch die theologische Ethik es nicht vermeiden können, nach der Vernunft zu fragen und sich an der vernünftigen Verständigung über das dem Menschen Mögliche und Nötige zu beteiligen. Eine evangelische Ethik, die der Frage der Vernunft und der vernünftigen Gestaltung des Lebens ausweicht, verfehlt ihre im Begriff der Ethik gelegene allgemein menschliche Verantwortung oder wird notwendig in eine pietistische oder kirchliche Enge getrieben.

Was die dogmatische Seite des Naturproblems anbelangt, so scheint die Natur als eine dunkle Form des göttlichen Gesetzes verstanden werden zu müssen. Versteht man das Gesetz als uns bereits in der

Natur begegnend, so wird schlagartig die universale Bedeutung des Gesetzes verständlich, die bei ihrer Beschränkung auf das verbale Gesetz nie in solcher Radikalität sichtbar gemacht werden kann. Das in der Natur verborgene Gesetz des Schöpfers ist ganz gewiß ein verborgenes Gesetz. Das heißt, daß es nicht jedermann noetisch zugänglich ist, zugleich aber ist es ein bleibendes Gesetz, das auch denjenigen im unmittelbaren Sinn „angeht", der es nicht weiß; denn mit der Natur hat jeder zu schaffen. Kann das zugestanden werden, dann ist nur noch darauf aufmerksam zu machen, daß, wie ich in diesem Aufsatz zu zeigen versuchte, alle die Aspekte wieder sichtbar werden, die bei der reformatorischen Lehre vom Gesetz zu beachten sind:

Die Natur wie das Gesetz erinnern uns an den Ursprung, sie erinnern uns an das Gute.

Natur und Gesetz – gewiß in sehr unterschiedlichen Deutlichkeitsgraden – enthalten eine Wegweisung für unser Leben. Sie sagen uns, „was wir tun sollen".

Natur und Gesetz – gewiß in unterschiedlichen Deutlichkeitsgraden – zeigen uns, was wir schuldig bleiben. Gerade dort, wo wir meinen, in der Natur dem Guten und dem Unschuldigen zu begegnen, zeigt sie uns, wie weit wir davon entfernt sind.

Natur und Gesetz erinnern uns aber auch an die Verheißung einer neuen Welt, die wir ebenso als neue Schöpfung verstehen können wie als ein Reich, in dem der Wille des Vaters erfüllt wird.

Die „nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe"[1]

Von Gerhard Ebeling

I

Die Formel „nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe", mit der Dietrich Bonhoeffer in seinem letzten Lebensjahr das ihn umtrei-

[1] Referat auf der Theol. Tagung von Freunden und Schülern Bonhoeffers am 28. 9. 1955 in Berlin. Für den Druck wurden die letzten Abschnitte des Vortrags überarbeitet und erweitert. – Abkürzungen der Titel der im folgenden zitierten posthum veröffentlichten Schriften Dietrich Bonhoeffers: E = Ethik. Zusammengestellt und herausgegeben von Eberhard Bethge. München 1949. Letzte Aufl. 1953. WE = Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Herausgegeben von Eberhard Bethge. München 1951. Letzte Aufl. 1955. Eine vollständige Bonhoeffer-Bibliographie soll demnächst in der ThLZ erscheinen. –

bende theologische Problem signalisierte[1], erregt in dreifacher Hinsicht Befremden und Erstaunen.

1) Für den, der der neueren, mit Karl Barth einsetzenden theologischen Entwicklung fernsteht, erscheint die hier geradezu herausfordernd zum theologischen Programm erhobene Antithetik von christlichem Glauben und Religion als eine Paradoxie, in der sich die Bemühung um das alte Problem der Absolutheit des Christentums offenbar halsbrecherisch überschlägt. Aber auch wer von dem theologischen Ansatz Barths herkommt – auf den sich Bonhoeffer in diesem Gedankenzusammenhang wiederholt als auf den eigentlichen

---

Ich darf bei dieser Gelegenheit mit Nachdruck der Hoffnung Ausdruck geben, daß der noch vorhandene handschriftliche Nachlaß Dietrich Bonhoeffers möglichst bald gesammelt, gesichtet und ediert wird und daß dazu auch in großzügiger Weise die notwendigen Mittel bereitgestellt werden. Wer im Besitz von Briefen Dietrich Bonhoeffers ist, möge diese in Abschrift an Pastor Eberhard Bethge (23, Manor Mount, Forest Hill, London, S. E. 23) senden. – Ein Teil der bisher erschienenen Aufsätze über Bonhoeffer liegt jetzt in dem Sammelband vor: Die mündige Welt. Dem Andenken Dietrich Bonhoeffers, Vorträge und Briefe. München 1955. Darin: E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Person und Werk (= Ev. Theol. 15 [1955]; 155 bis 163). H. Chr. von Hase, Begriff und Wirklichkeit der Kirche in der Theologie Dietrich Bonhoeffers (= Ev. Theol. 15 [1955]; 164–184). O. Hammelsbeck, Zu Bonhoeffers Gedanken über die mündig gewordene Welt (= Ev. Theol. 15 [1955]; 184–199). R. Grunow, Dietrich Bonhoeffers Schriftauslegung (= Ev. Theol. 15 [1955]; 200–214). A. Schönherr, Bonhoeffers Gedanken über die Kirche und ihre Predigt in der „mündig“ gewordenen Welt (= Ev. Theol. 15 [1955]; 214–227). W. Maechler, Vom Pazifisten zum Widerstandskämpfer. Bonhoeffers Kampf für die Entrechteten (= Ev. Theol. 15 [1955]; 227–234). H. Schlingensiepen, Zum Vermächtnis Dietrich Bonhoeffers (= Ev. Theol. 13 [1953]; 97–106). D. Bonhoeffer und K. Barth. Ein Briefwechsel (erweitert gegenüber Ev. Theol. 15 [1955]; 234–245). Darüber hinaus lagen mir noch folgende Beiträge vor: E. Müller-Gangloff, Theologie für die mündige Welt. Dietrich Bonhoeffer und die geistesgeschichtliche Situation der Gegenwart. In: Die neue Furche 6 (1952); 525–530. H. H. Brunner, Am Ende des religiösen Zeitalters. Versuch einer Standortbestimmung. Zehn Jahre nach der Hinrichtung von Dietrich Bonhoeffer. In: Reformatio IV (1955); 419–435. E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer – der Mensch und sein Zeugnis. In: Kirche in der Zeit X (1955); 141–155. Vgl. ferner die selbständige Behandlung des Bonhoefferschen Themas, die freilich nur ein indirekter Beitrag zur Bonhoeffer-Interpretation ist, durch Heinrich Vogel, Jesus Christus und der religionslose Mensch. Berlin 1955. Während der Drucklegung erschien noch das Gedenkheft: Dietrich Bonhoeffer. Einführung in seine Botschaft. Hrsg. vom Presseverband der Evang. Kirche im Rheinland, mit Beiträgen von G. Leibholz, E. Bethge, A. Schönherr und einigen Texten von Dietrich Bonhoeffer.

[1] Die Formel klingt zum ersten Mal in dem Brief vom 5. 5. 1944 (WE 183) an und erscheint dann ausdrücklich in obiger Fassung WE 233 und 239. Statt „nicht-religiöse Interpretation“ kann es auch „weltliche Interpretation“ heißen (WE 185, 237, 242), statt „biblischer Begriffe“ auch „der theologischen Begriffe“ (WE 219). Um törichten Mißverständnissen von vornherein entgegenzutreten: Es handelt sich selbstverständlich nur um eine theologische Reflexionsformel in bezug auf die Verkündigung, nicht um ein in das Vokabular der Verkündigung aufzunehmendes Schlagwort!

Inaugurator beruft[1], um ihm freilich zugleich den Vorwurf der Inkonsequenz und des Rückfalls in einen „Offenbarungspositivismus" zu machen[2] –, steht mit einiger Verlegenheit vor den Konsequenzen, die Bonhoeffer seinerseits ziehen zu müssen glaubt. Barth selber hat, abgesehen von dem etwas verwirrten Kopfschütteln über die ihm zuteil gewordene Kennzeichnung als Offenbarungspositivisten, für das mit der nicht-religiösen Interpretation gemeinte Problem nur bagatellisierend ein gewisses Verständnis aufbringen können, das nach seinem eigenen Empfinden im Grunde kein Verständnis ist[3]. Bonhoeffer war sich dessen bewußt, daß das Weitergehen in der von Barth einst eingeschlagenen Denkrichtung keineswegs mühelos und ohne weiteres einleuchtend sei[4]. Er erwartete, daß seine theologischen Gedanken mit ihren Konsequenzen selbst bei den ihm Vertrauten Verwunderung, vielleicht sogar Sorge erwecken würden[5]. Und er gestand das Frag-

---

[1] „Barth, der als einziger in dieser Richtung zu denken angefangen hat, . . ." (WE 179) „Barth hat als erster Theologe – und das bleibt sein ganz großes Verdienst – die Kritik der Religion begonnen . . ." (WE 184) „Er führte den Gott Jesu Christi gegen die Religion ins Feld ‚Pneuma gegen Sarx'. Das bleibt sein größtes Verdienst (Römerbrief 2. Aufl. trotz aller neukantianischen Eierschalen!). Durch seine spätere Dogmatik hat er die Kirche instandgesetzt, diese Unterscheidung prinzipiell auf der ganzen Linie durchzuführen." (WE 219)

[2] Vgl. die Fortsetzung der Zitate der vorigen Anm., besonders WE 219: „Nicht in der Ethik, wie man häufig sagt, hat er dann versagt . . ., aber in der nichtreligiösen Interpretation der theologischen Begriffe hat er keine konkrete Wegweisung gegeben, weder in der Dogmatik noch in der Ethik. Hier liegt seine Grenze und darum wird seine Offenbarungstheologie positivistisch, ‚Offenbarungspositivismus', wie ich mich ausdrückte." Ferner: WE 220, 260 f. Unter „Offenbarungspositivismus" versteht Bonhoeffer die durch die Abwehr der liberalen Theologie bestimmte restaurative Verteidigung der biblischen und kirchlichen Überlieferung, bei der infolge mangelnder Interpretation die Welt sich selbst überlassen bleibt, die einzelnen Elemente der Überlieferung undifferenziert als gleichbedeutende und -notwendige Stücke des Ganzen ausgegeben werden, die Frage nach dem Glauben durch Darlegung des „Glaubens der Kirche" als beantwortet gilt und somit ein Gesetz des Glaubens aufgerichtet wird. Daß damit eine heute sehr wirksame Tendenz in Theologie und Kirche gekennzeichnet ist, steht außer Frage, ebenso daß das theologische Werk Karl Barths weithin leider zu einer Verstärkung dieser Tendenz beigetragen hat. Inwieweit dies im Widerspruch steht zu den eigenen Intentionen Karl Barths, Bonhoeffers Urteil also möglicherweise Karl Barth selbst nicht trifft, kann jetzt nicht erörtert werden. Im übrigen werden solche Zensuren wie „Offenbarungspositivismus" natürlich nie auf das Einverständnis seitens der so Zensurierten rechnen dürfen. Sie fordern nur zu einer sachlichen Diskussion heraus, bei der die allgemeine (aber dann so gut wie nichts besagende) Ablehnung eines Offenbarungspositivismus extra controversiam steht. S. auch u. S. 302 Anm. 3.

[3] Die mündige Welt 121 f. (= Ev. Theol. 15 [1955]; 244).

[4] „Lutheraner (sogenannte!) und Pietisten würden eine Gänsehaut bei diesen Gedanken kriegen . . ." (WE 113) „Manchmal erschrecke ich über meine Sätze . . ." (WE 268)

[5] WE 178, 185.

mentarische und Änigmatische seiner Äußerungen durchaus ein[1]. Aber er wußte sich doch dabei geleitet durch eine instinktive Ahnung von etwas ganz Neuem und Umwälzendem[2].

2) Auf Bonhoeffers eigene theologische Entwicklung gesehen, erscheinen seine Äußerungen über die nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe als rätselhaftes Umschlagen eines ihm irgendwie schon immer eigenen „Radikalismus“[3] in die entgegengesetzte Richtung. Wer dachte bei der Lektüre der „Nachfolge“[4] oder des „gemeinsamen Lebens“[5] an ein positives Urteil über Religionslosigkeit, Weltlichkeit und Diesseitigkeit? Ein Erstaunen über die sich darin

---

[1] WE 237, 239, 246, 262, 268. Das ist nur eine Konkretion der Einsicht in das Fragmentarische des Lebens dieser Generation im Unterschied zu der voraufgegangenen Generation: WE 80, 153 f., 202. Deshalb dürfen auf die bruchstückhaften Andeutungen zum Problem der nicht-religiösen Interpretation folgende Bemerkungen angewandt werden: „Aber gerade das Fragment kann ja auch wieder auf eine menschlich nicht mehr zu leistende höhere Vollendung hinweisen. . . . Wenn auch die Gewalt der äußeren Ereignisse unser Leben in Bruchstücke schlägt . . ., so soll doch möglichst noch sichtbar bleiben, wie das Ganze geplant und gedacht war, und mindestens wird immer noch zu erkennen sein, aus welchem Material hier gebaut wurde oder werden sollte. . . .“ (WE 80) „Es kommt wohl nur darauf an, ob man dem Fragment unseres Lebens noch ansieht, wie das Ganze eigentlich angelegt und gedacht war und aus welchem Material es besteht. Es gibt schließlich Fragmente, die nur noch auf den Kehrichthaufen gehören . . . und solche, die bedeutsam sind auf Jahrhunderte hinaus, weil ihre Vollendung nur eine göttliche Sache sein kann, also Fragmente, die Fragmente sein müssen . . .“ (WE 153 f.)

[2] WE 206, 215.

[3] Wie wenig damit in Wirklichkeit Bonhoeffers Wesen gekennzeichnet ist, werden alle bezeugen, die ihn persönlich kannten. Vgl. dazu die doch auch für sein theologisches Selbstverständnis aufschlußreiche Bemerkung über das Mittelgebirge als „die Natur, die zu mir gehört“ – „im Sinne des Natürlichen, nicht Exaltierten, der Selbstbescheidung und Selbstgenügsamkeit (?), des Nichtweltanschaulichen, der Zufriedenheit mit dem Konkreten und vor allem des ‚Nach-außen-hin-sich-nicht-zu-erkennen-Gebens‘“ (WE 147). Wenn Barth ihn dem zurechnet, was er die „schwermütige Theologie der norddeutschen Tiefebene“ zu nennen pflegt (Die mündige Welt 122 = Ev. Theol. 15 [1955]; 245), so muß sich dieses Bonmot einer theologischen Geographie in bezug auf Bonhoeffer vielleicht doch korrigieren lassen in „Theologie des Mittelgebirges“, wozu dann als Kennzeichen wohl gerade auch die hilaritas gehörte, in der Bonhoeffer ein Gemeinsames zwischen Luther und Karl Barth gesehen hat (WE 156) und die man ihm selbst kaum absprechen kann. Man vergleiche dazu, was Bonhoeffer in bezug auf den „Optimismus“ gesagt (WE 29 f.) und vor allem wie er ihn gelebt hat, wofür ja gerade die Briefe aus der Haft ein einziges Zeugnis sind. – Zur Frage des Radikalismus vgl. ferner E 80 ff.: „Christliches Leben“ ist „weder eine Sache des Radikalismus noch des Kompromisses.“ „In Jesus Christus . . . tritt an die Stelle des Radikalismus und des Kompromisses die Wirklichkeit Gottes und der Menschen.“ (81) „Radikalismus entspringt immer einem bewußten oder unbewußten Haß gegen das Bestehende.“ (82)

[4] München 1937.

[5] Theol. Existenz heute, Heft 61. München 1939.

abzeichnende Wandlung klingt mehr oder weniger in allen Versuchen einer Darstellung der letzten Entwicklungsphase Bonhoeffers an. Bonhoeffer selbst gab diesem Erstaunen Recht, wenn er rückblickend von den Gefahren des Buches über die Nachfolge sprach, ohne freilich sich von diesem Buch, das er als Ende eines bestimmten Weges erkannte, zu distanzieren[1]. Das Doppelurteil, das Kontinuität und Wandlung in einem ausdrückt, steigert vielleicht gerade jenes Erstaunen über die nicht-religiöse Interpretation, die trotz allem in einem Zusammenhang stehen soll mit der „Nachfolge", und darum wohl auch das Erstaunen über die „Nachfolge", die trotz allem schon angelegt sein soll auf die nicht-religiöse Interpretation. Jedenfalls scheint es mir nicht angebracht zu sein, die Zusammenstellung jener beiden Stichworte sich zur Beruhigung und zur Abmilderung des schockierenden Eindrucks dienen zu lassen, als könne es doch mit der nicht-religiösen Interpretation letztlich nicht so gefährlich sein, wenn man bedenkt, daß es der Verfasser der „Nachfolge" ist, der dieses Schlagwort aufgebracht hat. Sehe ich recht, so steht Bonhoeffers Name heute in so großer Achtung weithin *trotz* der absonderlichen Dinge, die in seinen letzten Tegeler Briefen zu lesen sind und die den Kredit nicht zerstören konnten, den er sich in kirchlichen und theologischen Kreisen vorher erworben hatte[2]. Es ist nicht leicht zu entscheiden, ob dieser Kredit nicht schon längst überzogen wäre, wenn seine Stimme weiter unter uns geblieben und nicht in einem Martyrium verstummt wäre, dessen Ernst auch den Überlebenden mit seiner etwaigen Kritik verstummen läßt, – wobei ebenfalls zu fragen ist, ob die Sprache dieses Todes wirklich verstanden ist, solange sie nicht in ihrem Einklang mit den befremdenden Worten über die nicht-religiöse Interpretation vernommen ist.

3) Erstaunlich mutet es schließlich an, daß seine Gedanken in der Haftzeit diese Richtung nehmen, und zwar, wie die Daten der Briefe ausweisen, gerade in dem zweiten, die Entscheidungen heraufführenden Jahr von April 1944 an[3]. Sollte als Frucht der zwangsweisen Isolation vom tätigen Leben in der Welt nicht vor allem gesteigerte meditative Konzentration auf das, was man ihm nicht rauben konnte, zu erwarten gewesen sein, als Frucht des von der Zelle aus miterlebten apokalyptischen Geschehens die Besinnung auf das Ende der Welt,

---

[1] WE 113 und vor allem 248.

[2] Das Recht dieser Pointierung wird durch das zunehmend starke Echo auf „Widerstand und Ergebung" keineswegs in Frage gestellt.

[3] Die ausdrückliche Behandlung unseres Themas setzt in dem Brief vom 30. 4. 1944 ein, WE 178 ff.

als Frucht der vom 20. Juli 1944 an gewissen Erwartung des Todes die vorauseilende Versenkung in das Jenseits? Statt dessen kreisen die Gedanken um ein Erfassen Gottes nicht in der Innerlichkeit und an den menschlichen Grenzen, sondern in der Mitte und Fülle des Lebens, um die Mündigkeit der Welt und um die tiefe Diesseitigkeit des Christentums[1]. Bonhoeffer erkannte hier freilich Zusammenhänge. Nicht zufällig gibt er sich gerade in dem Brief vom 21. Juli 1944 darüber Rechenschaft, daß er es nur auf *dem* Wege habe erkennen können, den er nun einmal gegangen sei[2], einem Wege, auf dem er sich die Frage, ob es wirklich die Sache Christi sei, um derentwillen er gefangen saß, als Anfechtung aus dem Kopf schlug[3] und sich, nicht zur Ablenkung, sondern in der Linie seiner theologischen Denkbewegung, vornehmlich mit Philosophie, Geschichtsforschung und schöner Literatur des 19. Jahrhunderts befaßte[4].

Ich habe mich zur Einführung auf eine bloße Andeutung von Gesichtspunkten beschränkt, die an sich auf eine viel ausführlichere Behandlung drängen. Bei der Beschäftigung mit Person und Werk Dietrich Bonhoeffers kann man nur schwer der Tendenz widerstehen, bei der engen Verbindung des Theologischen mit dem Menschlichen zu verweilen, wie sie uns vor allem in der Briefsammlung „Widerstand und Ergebung“ so ergreifend und immer neu bewegend anspricht. Man kann sich das ausführliche Zitieren kaum versagen, um immer wieder ihn selbst zu Worte kommen und das einzigartig Atmosphärische seines Wesens auf sich wirken zu lassen. Man könnte darum geneigt sein, alles, was zu unserm Thema zu sagen wäre, um die eingangs genannten Gesichtspunkte zu gruppieren und aus ihnen heraus zu entwickeln. Es wäre dann zu reden von der theologischen und geistigen

---

[1] Ich verweise hier nur auf Hauptstellen wie WE 182, 236 und 247 f.

[2] WE 249.

[3] WE 92. Vgl. E 162 f. Doch zum rechten Verständnis dessen ist hinzuzunehmen: „daß für mich die Führung meiner ganzen Angelegenheit ganz entscheidend eine Glaubensfrage ist“ (WE 128).

[4] Vgl. die vielen Literaturerwähnungen in den Briefen. „Ich lebe mit meiner Lektüre jetzt ganz im 19. Jahrhundert. Gotthelf, Stifter, Immermann, Fontane, Keller habe ich in diesen Monaten mit reiner Bewunderung gelesen. Eine Zeit, in der man ein so klares, einfaches Deutsch schreiben konnte, muß im Grunde eine sehr gesunde Substanz gehabt haben.“ (WE 56) „Es gibt heute so wenige Menschen, die an das 19. und 18. Jahrhundert noch innerlich und geistig Anschluß suchen . . . wer ahnt überhaupt noch, was im vorigen Jahrhundert, also von unseren Großvätern, gearbeitet und geleistet worden ist, und wieviel von dem, was sie gewußt haben, ist uns bereits verlorengegangen! Ich glaube, die Menschen werden eines Tages aus dem Staunen über die Fruchtbarkeit dieser jetzt vielfach so mißachteten und kaum gekannten Zeit nicht herauskommen.“ (WE 81 f.) „Eigentlich wollte ich das 19. Jahrhundert in Deutschland möglichst gründlich kennen lernen. Dazu fehlt mir jetzt vor allem noch eine gute Kenntnis von Dilthey.“ (WE 144)

Herkunft Bonhoeffers und seinem Standort in der neuesten Theologiegeschichte, von der Entwicklung, die er selbst durchlaufen hat, und von dem Persönlichen, das in „Zucht", „Tat", „Leiden" und „Tod" als „Stationen auf dem Wege zur Freiheit"[1] den nie zu vergessenden Kommentar seines theologischen Denkens darstellt. Trotz der mancherlei Veröffentlichungen über ihn, die alle mehr oder weniger in dieser Weise verfahren, wären hier noch Aufgaben zu erledigen.

Was seine theologische Einordnung betrifft, so dürfte man bei seinen eigenen gelegentlichen Bemerkungen darüber[2] nicht stehen bleiben, die z. T., wie etwa über BULTMANN, unbestreitbar Fehlurteile enthalten[3]. Man müßte dabei den theologischen Querverbindungen der Sache nach auf den Grund gehen und dabei auch auf Beziehungen zu sprechen kommen, die ihm gar nicht bewußt waren, vielleicht auch gar nicht bewußt sein konnten, weil sie nicht auf direkten Berührungen, sondern auf unerwartet gleichlaufenden Problembemühungen beruhen, wie etwa zu GOGARTEN oder zu HIRSCH. Man würde dabei, ohne daß dies seiner Originalität Abbruch täte, ihn nicht so isoliert sehen, wie das gewöhnlich geschieht, sondern darauf aufmerksam werden, daß er von Fragen bedrängt und zu Einsichten unterwegs war, die nun eben doch nicht nur die seinen waren. Man würde aber auch über die falsche Fragestellung hinauskommen, ob er mehr BARTH oder mehr BULTMANN zuzuordnen sei, ihn vielmehr der leider so schwach vertretenen jüngeren Generation zurechnen müssen, deren Schülerverhältnis zu den überragenden theologischen Lehrern sich bewähren muß im Voranschreiten zu den ihr eigenen Aufgaben, zu denen nun eben auch das neue Verarbeiten des Erbes der liberalen Theologie gehört[4].

---

[1] WE 250 f. Dieses Gedicht ist eine Rechenschaftsablage über das eigene Leben unter dem unmittelbaren Eindruck des Fehlschlags der Widerstandsbewegung.

[2] Vor allem WE 218–221.

[3] S. u. S. 338 Anm. 2. In gewissem Grade gilt das von all diesen beiläufigen Urteilen, die von rein illustrativer Bedeutung für die Fixierung bestimmter Sachprobleme sind und nur in reinen Privatbriefen so ungeschützt geäußert werden konnten. Vgl. o. S. 298 Anm. 2.

[4] „Es war die Schwäche der liberalen Theologie, daß sie der Welt das Recht einräumte, Christus seinen Platz in ihr zuzuweisen; sie akzeptierte im Streit von Kirche und Welt den von der Welt diktierten – relativ milden – Frieden. Es war ihre Stärke, daß sie nicht versuchte, die Geschichte zurückzudrehen und die Auseinandersetzung wirklich aufnahm (Troeltsch!), wenn diese auch mit ihrer Niederlage endete." (WE 218) „Ich fühle mich als ein ‚moderner' Theologe, der doch noch das Erbe der liberalen Theologie in sich trägt, verpflichtet, diese Fragen anzuschneiden. Es wird unter den Jüngeren nicht viele geben, die das beides in sich verbinden." (WE 257) „Erst damit" (nämlich mit der nicht-religiösen Interpretation) „ist m. E. die liberale Theologie (durch welche auch Barth, wenn auch negativ, noch bestimmt ist) überwunden, zugleich aber ist ihre Frage wirklich aufgenommen und beantwortet (was im Offenbarungspositivismus der B. K. *nicht* der Fall ist!)." (WE 221)

In bezug auf die Entwicklung, die Bonhoeffer selbst durchlaufen hat[1], wäre nach dem in allen Wandlungen sich durchhaltenden Grundimpuls zu fragen, der auch gerade diese Wandlungen ermöglichte und erforderte. Es wäre nicht nur darauf zu achten, wie das, was in der allerletzten Zeit anscheinend so neu und revolutionär hervorbricht, schon in der Ethik sich zum größten Teil anmeldet, sondern in der gleichen Weise wäre auch die ganze Spanne seiner literarischen Hinterlassenschaft im Lichte seiner Herkunft und seines Endes zu untersuchen. Man käme dabei vielleicht zu dem Ergebnis, daß die Phase, die vor allem durch die „Nachfolge“ charakterisiert ist, nur ein Umweg, aber ein notwendiger Umweg war, um dasjenige theologisch verarbeiten zu können, was hier gerade zunächst ausgeklammert zu bleiben schien und was dann durch die Frage nach der nicht-religiösen Interpretation hineingeholt wurde, nämlich das weltliche Erbe, dessen volle Einbeziehung seine Theologie erst zur Reife, und vielleicht dürfen wir trotz allem Fragmentarischen sagen: wirklich zu dem gesetzten Ziel kommen ließ.

Und was endlich den Menschen Dietrich Bonhoeffer selbst betrifft, so wäre ohne Frage eine umfassende Biographie ein eminent wichtiger Schlüssel zum Verständnis dessen, was ihm zu sagen aufgetragen war, – eine Biographie, deren Zirkel mit weitem Radius den ganzen Bereich von Traditionen und Entscheidungen, von Bindung und Freiheit dieses Lebens zu umschreiben hätte und deren Lot in die offenbar gewordenen und in die verborgenen Tiefen seines Menschseins zu senken wäre, um das uns durch ihn Gegebene weiterwirken zu lassen und in dem vor uns Verhüllten dem Urteil dessen Raum zu geben, dem Bonhoeffer selbst auf die Frage „Wer bin ich?“ die Antwort überließ[2].

Obwohl also sehr viel für eine solche Behandlung unseres Themas spräche, die unmittelbar und im wesentlichen referierend an Gestalt und Wort Bonhoeffers orientiert bliebe, scheint mir nun doch ein anderes Vorgehen zumindest auch berechtigt, wenn nicht gar in erster Linie notwendig, nämlich unter Verzicht auf jede emotionale Wirkung in eine nüchterne theologische Untersuchung der Frage einzutreten,

---

[1] „Ich habe gewiß vieles zugelernt, aber sehr verändert habe ich mich, glaube ich, nicht. Es gibt Menschen, die sich ändern und manche, die sich kaum ändern können. Ich habe mich, glaube ich, nie sehr geändert . . . Sich-entwickeln ist ja etwas anderes. Einen Bruch in unserem Leben haben wir eigentlich beide nicht erfahren . . . Früher habe ich mich manchmal nach einem solchen Bruch gesehnt. Heute denke ich darüber anders. Die Kontinuität mit der eigenen Vergangenheit ist doch auch ein großes Geschenk.“ (WE 174) Vgl. auch WE 96, 173.

[2] WE 242 f., dazu auch 118.

was eigentlich die Formel „nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe" besagen kann. Gewiß nicht ohne die vorhandenen Äußerungen Bonhoeffers auf dessen eigene Meinung abzuhorchen, aber doch unter Einsatz unseres eigenen Mitdenkens, Nachdenkens und Weiterdenkens, so daß uns Bonhoeffer letztlich ganz uninteressant wird gegenüber dem Sachproblem, auf das er mit dem Stichwort „nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe" hingewiesen hat.

II

Wir werden in die Reichweite dieses Problems überhaupt nur gelangen, wenn wir uns auf bestimmte Voraussetzungen einlassen, die bei Bonhoeffer mit aller wünschenswerten Deutlichkeit ausgesprochen werden. So viel Grund man zu der Klage hat über das Unausgegorene, in aperçuhaften Andeutungen Steckenbleibende, Rätselhafte in seinen Ausführungen zum Problem der nicht-religiösen Interpretation biblischer Begriffe, so wenig Anlaß hat man zu der Entschuldigung, daß in bezug auf jene Voraussetzungen Unklarheit herrsche. Dabei handelt es sich gar nicht um besondere, Bonhoeffer eigene Voraussetzungen, über deren Berechtigung man verschiedener Meinung sein könnte, sondern um die allgemeinsten Voraussetzungen theologischen Denkens überhaupt, um dessen einfachste Grundregeln, die in dieser ihrer Einfachheit zu erkennen und an denen unentwegt und unerbittlich festzuhalten allerdings keineswegs selbstverständlich ist. Wenn wir uns zunächst diesen Voraussetzungen zuwenden, so werden wir damit schon erste Hinweise erhalten, was Bonhoeffer mit der nicht-religiösen Interpretation biblischer Begriffe meinte und was nicht.

1) Im theologischen Denken geht es um Jesus Christus. In welcher Intensität Bonhoeffers theologisches Denken an Jesus Christus orientiert war, bedarf keiner Belege. Man könnte weiten Partien seines Schrifttums gegenüber eher beunruhigt sein von der Frage, ob er nicht jeweils zu schnell, zu selbstverständlich, zu massiv dogmatisch von Jesus Christus redet, theologische Probleme geradezu durch formelhafte Verwendung dieses Namens zudeckt und es an der gerade hier so notwendigen Explikation weithin mangeln läßt. Der von Althaus gegen Barth erhobene Vorwurf des Christomonismus[1] würde auch Bonhoeffer treffen. Es wäre freilich verkehrt, unter diesem Gesichtspunkt Barth und Bonhoeffer ohne weiteres auf ein und derselben Linie zu sehen. Eben weil sie beide in so radikaler Weise christologisch orientierte Theologen sind, zeichnen sich beider Differenzen notwen-

[1] Paul Althaus, Die christliche Wahrheit (1952); 56 ff.

dig in der Christologie ab. Und außerdem ist, wenn wir einmal das ALTHAUSsche Schlagwort aufnehmen wollen, der christomonistische Ansatz keineswegs etwas, was nur BARTH eigen ist, so sehr Bonhoeffer hier auch durch ihn beeinflußt sein mag. Auch für KARL HEIM ist dieser Ansatz charakteristisch. Und um die hier zu beachtenden theologiegeschichtlichen Zusammenhänge nur ein wenig weiter zurückzuverfolgen, sei an die Ritschl'sche Schule erinnert, in der WILHELM HERRMANN das theologische Gewißheitsproblem einzig und allein auf die Begegnung mit Jesus Christus abstellte und JOHANNES GOTTSCHICK erklären konnte: „Ohne Jesus wäre ich Atheist."[1] Man fühlt sich eher an Äußerungen dieser Art als an die christologische Fundamentierung der Kirchlichen Dogmatik BARTHS erinnert, wenn wir in einem der letzten erhaltenen Briefe Bonhoeffers in bewußt einfachster Form es so ausgesprochen finden: „Wenn die Erde gewürdigt wurde, den Menschen Jesus Christus zu tragen, wenn ein Mensch wie Jesus gelebt hat, dann und nur dann hat es für uns Menschen einen Sinn zu leben. Hätte Jesus nicht gelebt, dann wäre unser Leben trotz aller anderen Menschen, die wir kennen, verehren und lieben, sinnlos."[2] Wenn, wie E. BETHGE berichtet, auf einem Pfarrkonvent die Äußerung gefallen ist: „man dürfe doch hoffen, daß Bonhoeffer ganz am Ende zu seinem Glauben wieder zurückgefunden habe"[3], so ist das zwar vom gängigen Glaubensbegriff her verständlich und für diesen auch höchst bezeichnend (man könnte sagen: erschreckend bezeichnend!), es ist doch aber andererseits unbegreiflich, wie dabei übersehen werden konnte, daß sich in den Briefen auch keine Spur eines Irrewerdens an Jesus Christus entdecken läßt, daß es Bonhoeffer vielmehr in immer elementarerer Weise um den persönlichen Christusglauben[4] geht und daß seiner Meinung nach das allerdings so problematisch gewordene Reden von Gott allein von Jesus Christus her seine rechte Begründung erfahren kann[5]. In dem skizzenhaften Entwurf der Arbeit, die er noch zu schreiben vorhatte, heißt es: „Was ist

---

[1] ALTHAUS, aaO 54.

[2] WE 266.

[3] Die mündige Welt 19 = Ev. Theol. 15 (1955); 157.

[4] „Allgemein in der Bekennenden Kirche: Eintreten für die ‚Sache' der Kirche etc., aber wenig persönlicher Christusglaube. ‚Jesus' entschwindet dem Blick." (WE 259)

[5] „Alles, was wir mit Recht von Gott erwarten, erbitten dürfen, ist in Jesus Christus zu finden. Was ein Gott, so wie wir ihn uns denken, alles tun müßte und könnte, damit hat der Gott Jesu Christi nichts zu tun. Wir müssen uns immer wieder sehr lange und sehr ruhig in das Leben, Sprechen, Handeln, Leiden und Sterben Jesu versenken, um zu erkennen, was Gott verheißt und was er erfüllt." (WE 265)

Gott? Nicht zuerst ein allgemeiner Gottesglaube an Gottes Allmacht etc. Das ist keine echte Gotteserfahrung, sondern ein Stück prolongierter Welt. Begegnung mit Jesus Christus. Erfahrung, daß hier eine Umkehrung alles menschlichen Seins gegeben ist, darin, daß Jesus nur ‚für andere da ist'. Das ‚Für-andere-da-sein' Jesu ist die Transzendenzerfahrung! Aus der Freiheit von sich selbst, aus dem ‚Für-andere-da-sein' bis zum Tod entspringt erst die Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart. Glaube ist das Teilnehmen an diesem Sein Jesu. (Menschwerdung, Kreuz, Auferstehung.) Unser Verhältnis zu Gott ist kein ‚religiöses' zu einem denkbar höchsten, mächtigsten, besten Wesen – dies ist keine echte Transzendenz –, sondern unser Verhältnis zu Gott ist ein neues Leben im ‚Dasein-für-andere', in der Teilnahme am Sein Jesu."[1]

Lassen wir alle Fragen, die dazu zu stellen wären, zunächst unausgesprochen und nehmen wir erst nur dies zur Kenntnis: Das Problem der nicht-religiösen Interpretation entspringt für Bonhoeffer nicht einem Zweifel an Jesus Christus, sondern gerade dem Glauben an Jesus Christus. Nicht Jesus Christus, sondern die Vokabel Gott, ja die religiösen Begriffe schlechthin sind ihm problematisch[2]. Die Frage nach der nicht-religiösen Interpretation leitet sich ihm direkt her aus Grund und Zentrum seiner Theologie, der Christologie. Die nicht-religiöse Interpretation ist für Bonhoeffer nichts anderes als christologische Interpretation[3]. Das klingt schon in der Ethik an: „Es geht in der Kirche nicht um Religion, sondern um die Gestalt Christi und ihr Gestaltwerden unter einer Schar von Menschen."[4] Und in den Briefen wird einmal die verblüffende hermeneutische Konsequenz gezogen: Das Hohe Lied sei tatsächlich als irdisches Liebeslied zu lesen; das sei wahrscheinlich die beste „christologische" Auslegung[5]. Wenn wir sagten: nicht-religiöse Interpretation sei christologische Interpretation und folglich christologische Interpretation nicht-religiöse Inter-

[1] WE 259 f. [2] WE 183.

[3] Diese Formulierung darf nicht dahin mißverstanden werden, als sei dabei das, was „christologische Interpretation" heißt, als selbstverständlich bekannt vorausgesetzt und etwa mit dem identisch, was Bonhoeffer in früheren Jahren an Beispielen „christologischer" Interpretation des Alten Testaments vorgelegt hat: König David, in: Junge Kirche 4 (1936); 64–69. 157–161. 197–203. Der Wiederaufbau Jerusalems nach Esra und Nehemia, ebenda 653–661. Schöpfung und Fall. Theologische Auslegung von Gen. 1–3. 2. Aufl. München 1937. Das Gebetbuch der Bibel. Eine Einführung in die Psalmen. Bad Salzuflen 1940. Es geht vielmehr um ein neues Erfassen der Aufgabe christologischer Interpretation. So wenig dabei jene Auslegungsversuche in jeder Hinsicht als verfehlt zu bezeichnen wären, so notwendig ist doch eine sehr weitgehende Kritik ihrer Methode von den in den Reflexionen über die nicht-religiöse Interpretation gegebenen Ansätzen her. Das kommt leider in dem Aufsatz von Richard Grunow über Dietrich Bonhoeffers Schriftauslegung (s. o. S. 296 f. Anm. 1) nicht zur Geltung.

[4] E 26. [5] WE 213, vgl. 192 f.

pretation, so erscheint freilich das, was wir vorhin von der Gefahr eines allzu selbstverständlichen, allzu massiv-dogmatischen Redens von Jesus Christus sagten, in einem anderen Licht. Gerade dieser Gefahr ist sich Bonhoeffer offenbar bewußt geworden. Den ersten kühnen Vorstoß in den Problemkomplex der nicht-religiösen Interpretation stellt er programmatisch unter das Generalthema: „Was mich unablässig bewegt, ist die Frage, was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns eigentlich ist.“[1] In der Tat: auch das gängige Reden von Jesus Christus ist ihm zutiefst problematisch geworden[2]. Wohlbemerkt: nicht Jesus Christus selbst, nicht der Glaube an ihn, nicht die Christus-Gewißheit, die in Jesus Christus selbst den Grund aller Gewißheit hat – das ist nach Bonhoeffer vielmehr „der feste Boden, auf dem wir stehen“[3]. Die Frage liegt nahe, warum denn das eigentlich so ist, und wenn das so ist, warum ihn dann noch die Frage unablässig bewegen muß, wer Christus heute für uns eigentlich sei. Nun, die Antwort auf den ersten Teil der Frage wird um heute theologisch so verpönte Begriffe wie „Erfahrung“ oder gar „Erlebnis“ nicht herumkommen. Es ist nun einmal so: Jesus Christus ist ihm begegnet, er weiß sich von Jesus Christus gerufen und in Anspruch genommen, er hat sich mit hineinreißen lassen in den Weg Jesu Christi, Jesus Christus ist ihm als der Herr gewiß geworden. Er ist ihm als die Hoffnung und Kraft seines Lebens zur Erfahrung geworden[4]. Wie

---

[1] WE 178.

[2] „Nur wenn man die Unaussprechlichkeit des Namens Gottes kennt, darf man auch einmal den Namen Jesus Christus aussprechen.“ (WE 112)

[3] „Gewiß ist, daß wir immer in der Nähe und unter der Gegenwart Gottes leben dürfen und daß dieses Leben für uns ein ganz neues Leben ist; daß es für uns nichts Unmögliches mehr gibt, weil es für Gott nichts Unmögliches gibt; daß keine irdische Macht uns anrühren kann ohne Gottes Willen, und daß Gefahr und Not uns nur näher zu Gott treiben; gewiß ist, daß wir nichts zu beanspruchen haben und doch alles erbitten dürfen; gewiß ist, daß im Leiden unsere Freude, im Sterben unser Leben verborgen ist; gewiß ist, daß wir in dem allen in einer Gemeinschaft stehen, die uns trägt. Zu all dem hat Gott in Jesus Ja und Amen gesagt. Dieses Ja und Amen ist der feste Boden, auf dem wir stehen.“ (WE 265 f.)

[4] Ich nehme hier, allerdings in freier Kombination, Wendungen auf, wie sie in Bonhoeffers Briefen gelegentlich auftauchen, z. B. 231, 245, 252, 259, 264. Daß er so freilich nicht in der Form von Selbstbekenntnissen redet, will zur Abschirmung obiger Aussagen gegen naheliegende Mißverständnisse sehr wohl beachtet sein. Trotzdem darf man sich durch diesen wichtigen Vorbehalt nicht davon abbringen lassen, der Bedeutung der Erfahrung für Bonhoeffers theologisches Denken nachzugehen. Dafür kommen auch anscheinend ganz untheologische Äußerungen über „Erfahrung“ in Betracht, z. B.: „Verloren wäre die Zeit, in der wir nicht als Menschen gelebt, Erfahrungen gemacht, gelernt, geschaffen, genossen und gelitten hätten.“ (WE 9) Mein Leben „ist eine ununterbrochene Bereicherung der Erfahrung gewesen“ (WE 173). Ferner auch Bemerkungen wie die über das „moralische Gedächtnis“ (WE 143) oder über seine eigene „Abkehr vom Phraseologischen zum Wirklichen“ (WE 174).

auch immer man das umschreiben mag – ihm steht es außer Zweifel, daß er dahin gehört, an den „Ort . . ., an dem Gott und die Weltwirklichkeit mit einander versöhnt sind, an dem Gott und der Mensch eins geworden sind", wo darum „Gott und die Welt mit demselben Blick ins Auge zu fassen" sind[1]. Aber – und damit wenden wir uns dem zweiten Teil der Frage zu – das nun wirklich zu erfassen, es von Grund auf zu verstehen, es zu existieren, sich darüber bis in die letzten Konsequenzen Rechenschaft zu geben, es aussagbar, mitteilbar zu machen, es befreiend und erlösend aussprechen zu können[2], das ist eine Aufgabe, die das unablässige Bewegtsein von der Frage erfordert: Wer ist Christus heute eigentlich für uns? Darauf nicht nur mit überlieferten, religiös standardisierten, kraftlos gewordenen Worten, sondern in voller persönlicher Verantwortung zu antworten, ist eine Sache, der der Theologe seine ganze denkerische Kraft zu widmen hat.

Diesem Entscheidenden gegenüber nimmt das Problem, um das es bei Althaus' Kritik am sog. christomonistischen Offenbarungsgedanken geht, eine durchaus sekundäre Stellung ein, ja es kann und darf nur innerhalb jener theologischen Fundamentalfrage, wer Christus für uns heute eigentlich ist, theologische Relevanz erhalten. Darin hat der von Althaus getadelte Christomonismus jedenfalls recht, daß Jesus Christus, was ja auch Althaus letztlich nicht bestreiten will, in der Theologie nicht in Betracht kommt als *ein* Grund des Glaubens neben anderen und darum erst recht nicht als ein von einer anderswo begründeten Glaubensgewißheit her mühsam anzueignender Glaubensinhalt, der, wenn man ein Christ sein will, eben auch geglaubt werden muß[3]. Vielmehr kommt Jesus Christus in der Theologie in Betracht als *der* Grund des Glaubens[4]. Wenn wir das nicht verantwortlich auszusagen vermögen, hören wir zwar nicht auf, Theologen zu sein – denn wann sind wir so weit, es wirklich aussagen zu können? –; wohl aber hören wir auf, Theologen zu sein, und sollten das ehrlich und getrost eingestehen, wenn unser theologisches Denken nicht mehr zentral von der Frage beherrscht ist, wer Christus für uns heute eigentlich ist. Es mag sich im Verfolgen dieser Frage dann ergeben, daß Althaus' Kritik am sog. Christomonismus ein gewisses

[1] E 15.

[2] WE 169 spricht er von dem „lösenden und befreienden Wort", WE 207 von dem „versöhnenden und erlösenden Wort". Vgl. u. S. 320 ff.

[3] Das meint doch Bonhoeffer in seiner Kritik am Offenbarungspositivismus, „wo es dann heißt: ‚friß, Vogel, oder stirb'; ob es nun Jungfrauengeburt, Trinität oder was immer ist, jedes ist ein gleichbedeutsames und -notwendiges Stück des Ganzen, das eben als Ganzes geschluckt werden muß oder gar nicht. Das ist nicht biblisch." (WE 184)

[4] S. o. S. 307 Anm. 3.

Recht hat, daß, gerade um das verantwortlich auszusagen, wer Christus für uns heute eigentlich ist, nun doch anders als eng christologisch im herkömmlichen Sinne geredet werden muß, und daß Bonhoeffers Gedanke der nicht-religiösen Interpretation der christologischen Interpretation einen in dieser Hinsicht beachtlichen Akzent gibt, der der Gefahr, die ALTHAUS im sog. Christomonismus sieht, begegnet. Aber wie dem auch sei – das ist jedenfalls deutlich, daß die Frage, die Bonhoeffer zum Problem der nicht-religiösen Interpretation hingetrieben hat, auch unsere Frage sein muß, solange wir überhaupt den Anspruch erheben, Theologen zu sein, und daß wir in dem Maße Aussicht haben, die Bonhoeffersche Problemstellung zu verstehen – und dann gegebenenfalls in kritischer Auseinandersetzung mit der von ihm angedeuteten Lösung –, als wir uns in unserem gesamten theologischen Denken von der Grundfrage, wer Jesus Christus für uns heute eigentlich sei, wirklich unablässig bewegen lassen.

2) Die zweite Grundvoraussetzung, auf die wir uns einlassen müssen, um für Bonhoeffers Problemstellung offen zu sein, ist die Respektierung des Gebots der intellektuellen Redlichkeit. „Intellektuelle Redlichkeit in allen Dingen, auch in den Fragen des Glaubens, war das hohe Gut der befreiten ratio und gehört seitdem zu den unaufgebbaren sittlichen Forderungen des abendländischen Menschen. Die Verachtung der Zeit des Rationalismus ist ein verdächtiges Zeichen für einen Mangel am Bedürfnis nach Wahrhaftigkeit. Daß intellektuelle Redlichkeit nicht das letzte Wort über die Dinge ist, daß die Helle des Verstandes oftmals auf Kosten der Tiefe der Wirklichkeit geht, hebt doch niemals mehr die innere Verpflichtung zum ehrlichen und sauberen Gebrauch der ratio auf. Hinter Lessing und Lichtenberg können wir nicht mehr zurück.“ [1] Zwei verhängnisvollen Mißverständnissen ist hier entgegenzutreten, die dazu angetan sind, angeblich um der Theologie willen, aber doch faktisch zum Schaden der Theologie, den Begriff der intellektuellen Redlichkeit zu diskreditieren.

Einmal: Es wäre selbstverständlich ein großer Irrtum, die intellektuelle Redlichkeit etwa in dem Sinne für eine Errungenschaft der Neuzeit zu halten, daß es sie vorher nicht gegeben hätte und die vorausliegenden Zeiten damit eo ipso unter das Verdikt mangelnder intellektueller Redlichkeit fielen. Wenn Bonhoeffer beispielsweise einmal sagt, der salto mortale zurück ins Mittelalter könne nur ein Verzweiflungsschritt sein, der nur mit dem Opfer der intellektuellen Redlichkeit erkauft werden könne [2], so ist damit kein Urteil ausgesprochen

[1] E 37. [2] WE 241.

über die Menschen des Mittelalters, sondern nur über unser Verhältnis zum Mittelalter als einer Zeit, die eben nicht die unsere ist[1]. Die banale Weisheit, daß die Geschichte eine Einbahnstraße ist – eine Einbahnstraße, wenn ich im Bilde so sagen darf, von solcher technischen Vollkommenheit, daß der Verkehr in umgekehrter Richtung schlechthin ausgeschlossen ist und ein entsprechendes Fahrverbot sich eigentlich erübrigt –, diese banale Weisheit voll in unser Bewußtsein aufzunehmen, ist allerdings schwieriger, als man erwarten sollte. Denn, auf unser Problem angewandt, heißt es, daß das, was die intellektuelle Redlichkeit erfordert, dem geschichtlichen Wandel unterliegt. Unsere

[1] Bonhoeffer scheint zwar ein absolutes Urteil über das Mittelalter selbst zu fällen, wenn er als „das Prinzip des Mittelalters" „die Heteronomie in der Form des Klerikalismus" bezeichnet (WE 241). Obwohl diese Formel eine recht anfechtbare historiographische Abbreviatur ist, bringt in ihr doch der Begriff der Heteronomie in Abhebung gegen den die Neuzeit charakterisierenden Begriff der Autonomie offenbar einen charakteristischen Wesenszug des Mittelalters zum Ausdruck. Entsprechend scheint die Aussage, daß „intellektuelle Redlichkeit in allen Dingen . . . das hohe Gut der befreiten ratio" (E 37), also doch der Zeit der Aufklärung sei, ebenfalls ein absolutes und zwar negatives Urteil über das Mittelalter zu implizieren. Nun mag dieses Urteil durch die Beobachtung eine Modifizierung erfahren, daß „der Ursprung der geistigen Freiheit, die Europa großgemacht hat", schon in den großen Auseinandersetzungen zwischen Kaisertum und Papsttum liegt (WE 237 f.) und daß aus dem Mittelalter selbst eine „von der Renaissance ganz wesensverschiedene ‚Weltlichkeit' " erwuchs, die „nicht eine ‚emanzipierte', sondern eine ‚christliche', aber antiklerikale Weltlichkeit" gewesen ist, die in Dichtung und gestaltender Kunst des 13. Jahrhunderts sich Ausdruck verschafft und in ihrer Eigenart als besondere Entwicklungslinie bis in das 19. Jahrhundert fortgewirkt hat (WE 156 f., vgl. auch 215 und 167). Aber auch wenn man die ganze Vielschichtigkeit des Verhältnisses von Mittelalter und Neuzeit berücksichtigt, wird man schwerlich demjenigen am Mittelalter, was man etwa dem Begriff des „Klerikalen" subsumieren könnte, mit Urteilen wie „Heteronomie" oder gar „intellektuelle Unredlichkeit" historisch gerecht. Wir würden dabei von Voraussetzungen ausgehen, die für das Mittelalter einfach nicht gegeben waren. Das damit angerührte Problem geschichtlichen Verstehens und Urteilens kann hier selbstverständlich nur anvisiert werden. Das muß aber geschehen, um sich der Schwierigkeit bewußt zu sein (und durch sie nicht verwirren zu lassen!), die allen Erörterungen über den sog. Geist der Neuzeit anhaften, nämlich daß wir ihm einerseits (bei aller Kritik im einzelnen!) dem Mittelalter gegenüber recht geben müssen, daß dies aber andererseits keineswegs zu der Meinung berechtigt, als hätte der mittelalterliche Mensch eigentlich auch so urteilen müssen, als müßten wir also dem Mittelalter das Recht, so zu sein wie es war, absprechen. Diese Problematik klingt auch bei Bonhoeffer an in der Infragestellung der Hegelschen Gesamtkonzeption von der Geschichte als eines Entwicklungskontinuums (WE 157 f.) und speziell in der Erwägung, ob nicht heute vielleicht allein von dem Begriff der Kirche aus das Verständnis für den Spielraum der Freiheit (Kunst, Bildung, Freundschaft, Spiel) wieder zu gewinnen ist und eben dadurch auch der Anschluß an das Mittelalter(!) neu gewonnen würde (WE 136). Ein solcher echter Anschluß an das Mittelalter, der nicht zu verwechseln wäre mit Rückkehr ins Mittelalter, wäre dann vergleichbar dem „Werden wie die Kinder", was ja auch nicht durch willkürlichen Verzicht auf innere Redlichkeit möglich ist, sondern nur „durch Buße, d. h. durch *letzte* Redlichkeit" (und d. h. doch unter Einschluß der intellektuellen Redlichkeit) (WE 241).

Einsicht, daß die menschliche ratio selbst geschichtlich ist, ist ja der beste Beleg dafür, daß, wenn wir heute von intellektueller Redlichkeit reden, wir keineswegs die Ideale und Illusionen der Aufklärung und ihres ungeschichtlich angesetzten Vernunftbegriffes damit verbinden. Die von Bonhoeffer in einem ganz anderen Problemzusammenhang geprägte Formulierung, die Wahrheit sagen heiße sagen, wie etwas in Wirklichkeit ist, schließe also die Respektierung des Geheimnisses, des Vertrauens und der Verhüllung mit ein[1], weist darauf hin, daß der Begriff der Wahrheit ebenso wie der ihm verschwisterte Begriff der Freiheit[2] geschichtlicher Art ist[3] und daß beide wiederum in ihrer Bezogenheit auf den Begriff der Wirklichkeit[4] gesehen werden müssen. Das heißt: Die Forderung intellektueller Redlichkeit ist die Verpflichtung, mein Denken im Einvernehmen zu halten mit meiner Wirklichkeit. Dabei meint der Begriff „meine Wirklichkeit“ den unteilbaren Gesamtzusammenhang dessen, was mich angeht und wie es als mich Angehendes zu erkennen mir zumutbar ist. Diese Definition

---

[1] WE 114 ff. Vgl. dazu den im Gefängnis geschriebenen (WE 94, 119) unvollendeten Aufsatz „Was heißt die Wahrheit sagen?“ E 283–290. „‚Lüge‘ ist die Zerstörung und die Feindschaft gegen das Wirkliche, wie es in Gott ist.“ (WE 119)

[2] Ich kann hier nur hinweisen auf das in WE außerordentlich häufige Vorkommen des Begriffs der Freiheit. Dafür sind besonders charakteristisch die beiden Gedichte „Stationen auf dem Wege zur Freiheit“ (250 f.) und „Der Freund“ (269 ff.). Dazu die Bemerkungen über den Freiheitsbegriff in E passim, vor allem 193 ff.

[3] Besonders deutlich E 289: „Wie wird mein Wort wahr? 1. Indem ich erkenne, wer mich zum Sprechen veranlaßt und was mich zum Sprechen berechtigt. 2. Indem ich den Ort erkenne, an dem ich stehe. 3. Indem ich den Gegenstand, über den ich etwas aussage, in diesen Zusammenhang stelle. In diesen Bestimmungen ist zunächst stillschweigend vorausgesetzt, daß das Sprechen überhaupt unter bestimmten Bedingungen steht; es begleitet nicht in fortwährendem Fluß den natürlichen Lebenslauf, sondern es hat seinen Ort, seine Zeit, seinen Auftrag und damit seine Grenzen.“

[4] E passim, bes. 55–61. Am Begriff der Wirklichkeit den Zusammenhang von Theologie und Ontologie bei Bonhoeffer zu analysieren, ist eine Aufgabe, deren Inangriffnahme man sich im Rahmen der sehr begrenzten Möglichkeiten dieses Vortrags um so mehr versagen muß, je mehr man gerade darin einen entscheidenden Knotenpunkt nicht nur in Bonhoeffers Denken – ich erinnere an seine Habilitationsschrift: Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie. Beitr. z. Förd. christl. Theol. 34, 2. Gütersloh 1931 –, sondern auch in der gegenwärtigen Theologie überhaupt sieht. Ein Zitat möge als Hinweis auf die Tragweite des Problems genügen: „In Christus begegnet uns das Angebot, an der Gotteswirklichkeit und an der Weltwirklichkeit zugleich teilzubekommen, eines nicht ohne das andere. Die Wirklichkeit Gottes erschließt sich nicht anders, als indem sie mich ganz in die Weltwirklichkeit hineinstellt, die Weltwirklichkeit aber finde ich immer schon getragen, angenommen, versöhnt in der Wirklichkeit Gottes vor. . . . Es geht also darum, an der Wirklichkeit Gottes und der Welt in Jesus Christus heute teilzuhaben, und das so, daß ich die Wirklichkeit Gottes nie ohne die Wirklichkeit der Welt und die Wirklichkeit der Welt nie ohne die Wirklichkeit Gottes erfahre.“ (E 60 f.)

ermöglicht und erfordert die Berücksichtigung der geschichtlichen und damit auch der individuellen Differenziertheit dessen, was intellektuelle Redlichkeit jeweils konkret besagt. Wer an einem Teil der ihn angehenden Wirklichkeit schuldhaft (aus Feigheit oder aus Trägheit oder wie immer) vorbeidenkt oder die ihm zumutbaren Möglichkeiten zur Erkenntnis des ihn Angehenden nicht ausschöpft, der verstößt gegen das Gebot der intellektuellen Redlichkeit[1]. Zu der den Menschen der Neuzeit angehenden Wirklichkeit gehört nun aber – und das läßt für ihn die Pflicht zur intellektuellen Redlichkeit in der Tat eine ganz neue und gegenüber früher ganz einzigartige Bedeutung gewinnen – die Erschließung der Autonomie der Vernunft und dementsprechend die unumgängliche Pflicht zum Gebrauch der autonomen Vernunft[2] – wohlbemerkt: nicht zum autonomen Gebrauch der Vernunft; denn nicht der Mensch selbst, sondern die Vernunft ist recht verstanden autonom[3], während die Verwechslung der Autonomie der Vernunft mit der Autonomie des Menschen gerade eine neue Heteronomie der Vernunft zur Folge hat, wie genügend Beispiele aus

---

[1] Es besteht darum ein – von Bonhoeffer selbst freilich, wenn ich nichts übersehen habe, nie direkt ins Auge gefaßter – Zusammenhang zwischen dem Gebot der intellektuellen Redlichkeit und dem, was er über das Stehen in der Polyphonie und Mehrdimensionalität des Lebens sagt, WE 192 f., 195 und besonders 209 f.: „Ich beobachte hier immer wieder, daß es so wenige Menschen gibt, die viele Dinge gleichzeitig in sich beherbergen können . . . Sie gehen an der Fülle des Lebens und an der Ganzheit einer eigenen Existenz vorbei; alles Objektive und Subjektive löst sich für sie in Bruchstücke auf. Demgegenüber stellt uns das Christentum in viele verschiedene Dimensionen des Lebens zu gleicher Zeit; wir beherbergen gewissermaßen Gott und die ganze Welt in uns. . . . Man muß die Menschen aus dem einlinigen Denken herausreißen – gewissermaßen als ‚Vorbereitung' bzw. ‚Ermöglichung' des Glaubens, obwohl es in Wahrheit erst der Glaube selbst ist, der das Leben in der Mehrdimensionalität ermöglicht . . ." Ich hielte es nicht für zu gewagt, jedenfalls nicht für gewagter, als dieser letzte Satz, wie er dasteht, ohnehin ist, wenn man ihn so variierte: Man muß die Menschen aus der intellektuellen Unredlichkeit herausreißen – gewissermaßen als „Vorbereitung" bzw. „Ermöglichung" des Glaubens, obwohl es in Wahrheit erst der Glaube selbst ist, der das Leben in intellektueller Redlichkeit ermöglicht. Doch damit ist dem obigen Gedankengang schon vorgegriffen. S. u. S. 316 f.

[2] „Gott als moralische, politische, naturwissenschaftliche Arbeitshypothese ist abgeschafft, überwunden; ebenso aber als philosophische und religiöse Arbeitshypothese (Feuerbach!). Es gehört zur intellektuellen Redlichkeit, diese Arbeitshypothese fallen zu lassen bzw. sie so weitgehend wie irgend möglich auszuschalten. Ein erbaulicher Naturwissenschaftler, Mediziner etc. ist ein Zwitter. . . . wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, daß wir in der Welt leben müssen – ‚etsi deus non daretur'." (WE 240 f.)

[3] Ich führe damit eine Unterscheidung ein, die ich hier nicht, wie es nötig wäre, ausführlich begründen und entfalten kann. Verbaliter scheint sie dem Sprachgebrauch Bonhoeffers zu widersprechen. Er pflegt einfach von der Autonomie des Menschen bzw. der Welt zu reden, WE 215, 239, 240. Ich halte aber eine solche Unterscheidung für notwendig, wenn man in der Linie Bonhoeffers weiterzudenken versucht.

der Geschichte der Neuzeit zeigen. Diese recht verstandene Autonomie der Vernunft gehört so sehr zur Wirklichkeit des Menschen der Neuzeit, daß er gar nicht gefragt ist, ob er von ihr Gebrauch machen will, sondern nur, wie er von ihr Gebrauch macht, nämlich ob er diesen Gebrauch dem Gebot der intellektuellen Redlichkeit unterworfen sein läßt, und d. h. weder die autonome Vernunft für seine ganze Wirklichkeit hält, noch auch Bereiche seiner Wirklichkeit willkürlich abschirmt gegen die autonome Vernunft[1]. Daß im Rahmen dieses allgemein umrissenen Problems der intellektuellen Redlichkeit noch eine Fülle von Fragen zu erörtern wäre, ist selbstverständlich. Aber das eine dürfte deutlich sein, daß der Mensch der Neuzeit gegen die Pflicht zur intellektuellen Redlichkeit verstößt, wenn er nicht in dem ihm jeweils zumutbaren Maße sein Denken, worüber auch immer, offen hält für die mit der Autonomie der Vernunft gesetzten Tatsachen. Die Schwierigkeiten, die daraus erwachsen, verlangen von dem modernen Menschen ganz besondere Wachsamkeit in bezug auf seine intellektuelle Redlichkeit, nämlich in schärfster Selbstkritik darauf zu achten, daß er sich nicht selbst belügt, sondern sein Denken tatsächlich im Einvernehmen hält mit seiner Wirklichkeit.

Das andere Mißverständnis ist die irrige Vorstellung, als laufe die Forderung der intellektuellen Redlichkeit hinaus auf eine Einengung in bezug auf die Entfaltung des Glaubens. Das ist ja in der Tat das Bild, das uns die Geschichte des Christentums seit Beginn der Neuzeit bietet. Bonhoeffer hat in immer neuen Ansätzen diese dem christ-

---

[1] Hier ist der notwendige Ort der kritischen Aussagen über die Vernünftigkeit. „Offenkundig ist das Versagen der *‚Vernünftigen‘*, die in bester Absicht und naiver Verkennung der Wirklichkeit das aus den Fugen gegangene Gebälk mit etwas Vernunft wieder zusammenbiegen zu können meinen. In ihrem mangelnden Sehvermögen wollen sie allen Seiten Recht widerfahren lassen und werden so durch die aufeinanderprallenden Gewalten zerrieben, ohne das Geringste ausgerichtet zu haben. Enttäuscht über die Unvernünftigkeit der Welt sehen sie sich zur Unfruchtbarkeit verurteilt, treten sie resigniert zur Seite oder verfallen haltlos dem Stärkeren.“ (WE 11) In der Parallelstelle E 12 findet sich die beachtliche Modifikation, daß das Versagen der Vernünftigen damit zusammenhängt, daß sie den Abgrund des Heiligen nicht zu sehen vermögen. Ferner: „Wir glaubten, daß wir uns durch Vernunft und Recht im Leben durchsetzen, und wo beides versagte, sahen wir uns am Ende unserer Möglichkeiten. Wir haben die Bedeutung des Vernünftigen und Gerechten auch im Geschichtsablauf immer wieder überschätzt. Ihr . . . erfahrt von Kind auf, daß Mächte die Welt bestimmen, gegen die die Vernunft nichts ausrichtet. Ihr werdet Euch daher mit diesen Mächten nüchterner und erfolgreicher auseinandersetzen.“ (WE 204) Vgl. dazu auch die Ausführungen über die Dummheit, nämlich „daß sie nicht wesentlich ein intellektueller, sondern ein menschlicher Defekt ist“, und „daß die innere Befreiung des Menschen zum verantwortlichen Leben vor Gott die einzige wirkliche Überwindung der Dummheit ist“ (WE 17–20).

lichen Glauben abgenötigte Rückzugsbewegung analysiert[1] und in scharfen Worten sowohl die „Attacke der christlichen Apologetik auf die Mündigkeit der Welt“[2] als auch das Sichzufriedengeben mit einem allerletzten, angeblich sicheren Reduit gegeißelt[3]. Auch die Bekennende Kirche verschont er nicht von diesem Urteil: Es weht in ihr nicht ganz freie Luft. „Kirche in der Selbstverteidigung.“[4] Dieser Konflikt des Christentums mit der intellektuellen Redlichkeit, den Bonhoeffer drastisch dahin charakterisiert, es seien „nur noch einige ‚letzte Ritter‘ oder ein paar intellektuell Unredliche, bei denen wir ‚religiös‘ landen können“[5], beruht auf einer verhängnisvollen Verwirrung in bezug auf das Verhältnis von Glaube und Vernunft[6]. Das rechte Verständnis des Verhältnisses von Glaube und Vernunft hat sich daran auszuweisen, daß es beide Sätze unverkürzt festzuhalten und je in verschiedener Hinsicht als uneingeschränkt gültig zu interpretieren vermag, nämlich: Der Glaube tötet die Vernunft, und: Der Glaube steht im Einvernehmen mit der Vernunft[7]. Dazu ist aber nötig, zu wissen, was Glaube heißt. Die Ver-

---

[1] WE 181 f., 210 f., 215 f., 229 ff. Daraus nur eine, sich ähnlich mehrfach wiederholende Formulierung: „. . . wenn . . . – was sachlich zwangsläufig ist – sich die Grenzen der Erkenntnis immer weiter herausschieben, wird mit ihnen auch Gott immer weiter weggeschoben und befindet sich demgemäß auf einem fortgesetzten Rückzug.“ (WE 210 f.)

[2] WE 216 ff., 221, 230. Besonders 217 f.: „Die Attacke der christlichen Apologetik auf die Mündigkeit der Welt halte ich erstens für sinnlos, zweitens für unvornehm, drittens für unchristlich.“ „Dem Wort Gottes ist die Zudringlichkeit aller dieser Menschen viel zu unaristokratisch . . .“ (WE 236)

[3] „Wenn man auch in allen weltlichen Fragen schon kapituliert hat, so bleiben doch immer die sogenannten ‚letzten Fragen‘ – Tod, Schuld – auf die nur ‚Gott‘ eine Antwort geben kann und um derentwillen man Gott und die Kirche und den Pfarrer braucht. Wir leben also gewissermaßen von diesen sogenannten letzten Fragen der Menschen.“ (WE 216, 230) „Die Verdrängung Gottes aus der Welt, aus der Öffentlichkeit der menschlichen Existenz, führte zu dem Versuch, ihn wenigstens in dem Bereich des ‚Persönlichen‘, ‚Innerlichen‘, ‚Privaten‘ noch festzuhalten.“ Es folgen die scharfen Äußerungen über „die Kammerdienergeheimnisse“ als „das Jagdgebiet der modernen Seelsorger“ und die soziologische Charakterisierung dieser Entwicklung als „Aufruhr der Minderwertigkeit“. Und dann zusammenfassend: „Theologisch gesehen ist der Fehler ein doppelter: erstens, man glaubt einen Menschen erst als Sünder ansprechen zu können, wenn man seine Schwächen bzw. sein Gemeines ausspioniert hat; zweitens, man meint, das Wesen des Menschen bestehe in seinen innersten, intimsten Hintergründen, und das nennt man dann seine ‚Innerlichkeit‘; und ausgerechnet in diesen menschlichen Heimlichkeiten soll nun Gott seine Domäne haben!“ (WE 233–235)

[4] WE 261, 259, ferner: 220, 221.

[5] WE 179.

[6] Auch von den folgenden Ausführungen gilt, daß sie notgedrungen nur andeuten können, was ausführlicher Explikation bedürfte.

[7] Vgl. dazu E 63 f.: „Wie in Christus die Gotteswirklichkeit in die Weltwirklichkeit einging, so gibt es das Christliche nicht anders als im Weltlichen, das ‚Übernatürliche‘ nur im Natürlichen, das Heilige nur im Profanen, das Offenbarungsmäßige nur im Vernünftigen. . . . Dennoch ist das Christliche nicht iden-

wirrung in bezug auf das Verhältnis von Glaube und Vernunft ist daran kenntlich, daß man entweder nur einen dieser beiden Sätze meint annehmen zu können, aber dessen radikales Verständnis dann doch nicht durchhalten kann – denn ein unvernünftiger Glaube ist ebenso nonsense wie ein vernünftiger Glaube –, oder daß man beide Sätze verwirft und an deren Stelle eine ausgleichende Kompromißformel setzt. So oder so werden Glaube und Vernunft als zwei Größen auf derselben Ebene gesehen, die sich gegenseitig den Raum streitig machen oder zugunsten der einen oder der andern eine schiedlich-friedliche Raumverteilung vornehmen[1]. In jedem Fall ist dabei die Ursache der Verwirrung ein Mißverständnis dessen, was Glaube heißt. Der Glaube wird als ein Konkurrenz- oder Ergänzungsorgan zur Vernunft angesehen, als eine ins Übervernünftige verlängerte Vernunft. Der so verstandene, bereits heimlich von der Vernunft überwältigte Glaube, der darum nichts anderes als Pseudoglaube ist, ist bestrebt, sich selbst zu rechtfertigen und zu schützen, indem er der Vernunft, soweit möglich, sich selbst zum Gesetz macht und deren legitime Autonomie in Heteronomie verwandelt. Dieser Pseudoglaube ist selber heteronom gewordene Vernunft und fordert notwendig die Gegnerschaft der im recht verstandenen Sinne autonomen Vernunft heraus. Der notwendige und unvermeidliche Konflikt zwischen Glaube und Vernunft, der in dem theologischen Satz zum Ausdruck kommt, daß die Vernunft in bezug auf das Sein des Menschen vor Gott blind sei, ist nun an eine falsche Stelle verlagert und in einen allerdings sehr folgenreichen Scheinkonflikt verwandelt, in dem der Satz über die Blindheit der Vernunft mit allerlei Beweisen menschlicher Unvernunft gestützt wird, an denen es zwar keinen Mangel hat, aber deren Aufweis ja letztlich, was man sich nicht klar macht, nur zugunsten der Vernunft spricht. Nur eine Theologie, die nicht weiß, was Glaube heißt, kann sich für den Glauben Vorteil versprechen von einer Schwächung der Vernunft. Nur ein falscher Glaube und d. h. nur der Unglaube kann von einer heteronom und darum zuchtlos gewordenen

---

tisch mit dem Weltlichen, das Natürliche mit dem Übernatürlichen, das Offenbarungsgemäße mit dem Vernünftigen, sondern es besteht vielmehr zwischen beiden eine allein in der Christuswirklichkeit und d. h. im Glauben an diese letzte Wirklichkeit gegebene Einheit. Diese Einheit wird dadurch gewahrt, daß das Weltliche und das Christliche usw. sich gegenseitig jede statische Verselbständigung des einen gegen das andere verbieten, daß sie sich also polemisch zueinander verhalten und gerade darin ihre gemeinsame Wirklichkeit, ihre Einheit in der Christuswirklichkeit bezeugen.“

[1] Vgl. Bonhoeffers Angriff auf „das Denken in zwei Räumen“: E 61–69. Besonders wichtig daraus: „Das Raumdenken als statisches Denken ist – theologisch gesprochen – gesetzliches Denken.“ (64)

Vernunft profitieren. Man darf sich darum über die Zuchtlosigkeit einer sich gegen den christlichen Glauben wendenden Vernunft nicht beklagen, solange im Namen eines mißverstandenen christlichen Glaubens und angeblich zum Vorteil des christlichen Glaubens die Zuchtlosigkeit der Vernunft gefördert wird. Es ist nur ein Zeichen moralischer Gesundheit, wenn gegen diese verzerrte und depravierte Gestalt des Glaubens im Namen der Vernunft Stellung genommen wird[1].

Daraus ergibt sich: Der recht verstandene christliche Glaube fordert und fördert den rechten Gebrauch der legitimerweise autonomen Vernunft im Sinne und in den Grenzen dieser Autonomie. Insofern ist der christliche Glaube, wenn auch nur indirekt, am Gesamtbereich des menschlichen Lebens interessiert, nicht nur an den sog. Dingen des Glaubens, sondern auch an den Dingen, die der autonomen Vernunft unterworfen sind, und zwar in dem Sinne interessiert, daß die Vernunft hier wirklich vernünftig und sachgemäß sei, d. h. vernehme und vernehmbar mache, was die Dinge besagen. Der Glaube kann und muß gegebenenfalls in dieser Hinsicht gegen menschliche Unvernunft zum Anwalt der Vernunft werden und das Gebot der intellektuellen Redlichkeit auf allen Gebieten des menschlichen Lebens einschärfen. Er muß aber zugleich in Sachen des Glaubens selbst die Forderung der intellektuellen Redlichkeit respektieren und wird dabei das eine nie tun können ohne das andere. Dabei beugt sich der Glaube nicht einem fremden Gesetz, sondern folgt seinem eigenen Gesetz, und d. h. er steht in der Freiheit. Denn wenn, wie wir sagten, intellektuelle Redlichkeit heißt, mein Denken im Einvernehmen zu halten mit meiner Wirklichkeit, dann besagt intellektuelle Redlichkeit in Sachen des Glaubens, daß der Glaube nicht ängstlich an einem Teil meiner Wirklichkeit vorbei glaubt, sondern es mit meiner ganzen Wirklichkeit zu tun hat[2], also, wie Bonhoeffer richtig sagt, nicht ein partieller

---

[1] In ähnlicher, wenn auch dem Obigen gar nicht paralleler Weise: „Wie . . . Luther gegen das sich verselbständigende, sich von der Wirklichkeit in Christus lösende Christliche mit Hilfe des Weltlichen im Namen einer besseren Christlichkeit protestierte, so muß auch der heutige polemische Gebrauch des Christlichen gegen das Weltliche im Namen einer besseren Weltlichkeit geschehen und darf gerade nicht wieder in eine selbstzweckliche statische Sakralität führen." (E 64) Dem Obigen ziemlich genau entsprechend: „Die Attacke der christlichen Apologetik auf die Mündigkeit der Welt halte ich . . . für sinnlos, . . . weil sie mir wie der Versuch erscheint, einen zum Mann gewordenen Menschen in seine Pubertätszeit zurückzuversetzen, d. h. ihn von lauter Dingen abhängig zu machen, von denen er faktisch nicht mehr abhängig ist, ihn in Probleme hineinzustoßen, die für ihn faktisch nicht mehr Probleme sind." (WE 217 f.)

[2] „Wer sich zu der Wirklichkeit Jesu Christi als der Offenbarung Gottes bekennt, der bekennt sich im selben Atemzug zu der Wirklichkeit Gottes und zu der

Akt, sondern „ein Ganzes, ein Lebensakt“ ist[1]. Intellektuelle Redlichkeit in Sachen des Glaubens ist nicht etwa aus Konzession gegen eine herrschsüchtig gewordene Vernunft zu fordern, sondern der Glaube selbst fordert sie um seiner selbst willen, weil er wirklicher Glaube sein will[2]. Der Mangel an intellektueller Redlichkeit in Sachen des Glaubens ist Symptom heimlichen Unglaubens, eines Unglaubens, der den Glauben meint von der Wirklichkeit absperren zu müssen. Darum ist es eine Grundvoraussetzung theologischen Denkens, daß die Frage nach dem Glauben weder so gestellt wird: Was *muß* ich glauben?[3] – das hieße den Glauben der Vernunft zum Gesetz zu machen – noch auch so: Was *kann* ich glauben? – das hieße die Vernunft dem Glauben zum Gesetz zu machen. Die Frage nach dem Glauben hat vielmehr zu lauten, um nun wieder eine Formulierung Bonhoeffers aufzugreifen: „Was glauben wir wirklich?, d.h. so, daß wir mit unserem Leben daran hängen?“[4] Das bedeutet nun freilich nicht, daß die Sprache des Glaubens sich nährt aus der auf sich selbst gestellten Subjektivität des Glaubenden. Denn es darf ja hier nun keinen Augenblick außer acht gelassen werden, daß der Glaube Antwort ist auf das im Glauben selbst zum Ziel kommende Wort Gottes und darum alles, was sich als Glaube ausspricht, sich auszuweisen hat am ursprünglichen Zeugnis des Glaubens. Es darf aber ebensowenig außer acht ge-

---

Wirklichkeit der Welt; denn er findet in Christus Gott und die Welt versöhnt. Eben darum aber ist der Christ auch nicht mehr der Mensch des ewigen Konflikts, sondern wie die Wirklichkeit in Christus *eine* ist, so ist er, der zu dieser Christuswirklichkeit gehört, auch selbst ein Ganzes. Seine Weltlichkeit trennt ihn nicht von Christus, und seine Christlichkeit trennt ihn nicht von der Welt. Ganz Christus angehörend steht er zugleich ganz in der Welt.“ (E 65)

[1] „Der ‚religiöse Akt‘ ist immer etwas Partielles“ (WE 246). Beim Denken in zwei Räumen wird „die Sache Christi zu einer partiellen, provinziellen Angelegenheit innerhalb des Wirklichkeitsganzen“ (E 61). Dazu die häufigen Bemerkungen über den „ganzen Menschen“, den *ἄνθρωπος τέλειος* im Gegensatz zum *ἀνὴρ δίψυχος* (Jak 1, 4.8): WE 141, 161 f., 193, 209, 236. Wie sich das zum fragmentarischen Charakter des Lebens verhält (o. S. 299 Anm. 1), s. u. S. 352 und 360.

[2] S. o. S. 312 Anm. 1. [3] WE 260.

[4] WE 260. Bonhoeffer deutet an, daß sich daraus weitreichende Folgerungen ergeben: „Revision der ‚Bekenntnis‘frage (Apostolikum); Revision der Kontroverstheologie; Revision der Vorbereitung auf das Amt und der Amtsführung.“ (WE 262) Speziell: „Die lutherisch-reformierten – (teils auch katholischen) Gegensätze sind nicht mehr echt. Natürlich kann man sie jederzeit mit Pathos repristinieren, aber sie verfangen doch nicht mehr. Dafür gibt es keinen Beweis, davon muß man einfach auszugehen wagen. Beweisen kann man nur, daß der christlich-biblische Glaube nicht von diesen Gegensätzen lebt und abhängt.“ (WE 260) Es lag ihm daran, „einmal den Versuch zu machen, einfach und klar gewisse Dinge auszusprechen, um die wir uns sonst gern herumdrücken“(WE 262). „Wir müssen es auch riskieren, anfechtbare Dinge zu sagen, wenn dadurch nur lebenswichtige Fragen aufgerührt werden.“ (WE 257) Was ist in dieser Hinsicht seitdem in Theologie und Kirche geschehen?

lassen werden, daß der Glaube nicht anders zur Sprache kommt und darum auch eine theologische Entfaltung des Glaubens nicht anders möglich ist als in eigener Verantwortung – wir könnten auch sagen: im Zeugnis und d. h. eben in letzter „Redlichkeit uns selbst gegenüber“ [1], nämlich nicht so, „daß man sich immer wieder hinter den ‚Glauben der Kirche‘ verschanzt“, sondern so, daß man „ganz ehrlich fragt und konstatiert, was man selbst eigentlich glaubt“ [2]. Denn nur so wird der Glaube dazu angehalten, konkreter Glaube zu sein, und nur so wird er in Theologie und Verkündigung als konkreter Glaube entfaltet, nicht als das Schema eines übernommenen und zum Gesetz gewordenen religiösen Methodismus [3], sondern als ein im Einvernehmen mit meiner Wirklichkeit stehender Glaube, richtiger als ein meine ganze Wirklichkeit einvernehmender Glaube. Wenn Bonhoeffer darüber nachdenkt, „wie die Begriffe Buße, Glaube, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Heiligung ‚weltlich‘ . . . umzuinterpretieren sind“ [4], dann meint er damit nichts anderes als: Was heißt unter der strengen Zucht der Frage „Was glauben wir wirklich?“ Buße, Glaube, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Heiligung eigentlich konkret [5]? Wie sind all diese Begriffe so zu verstehen, daß sie nicht an unserer Wirklichkeit vorbeigehen, auch nicht etwa nur ein separierter Teil unserer Wirk-

---

[1] WE 261. Daß der theologisch heute so gern gebrauchte Begriff des Zeugnisses die „Redlichkeit uns selbst gegenüber“ impliziert, wird natürlich nie bestritten, aber auch wenig auf die Folgen hin bedacht.

[2] WE 260 f.

[3] Z. B. zur Begründung dessen, warum in seinen „Gebeten für Mitgefangene“ (WE 96–101) die Bitte um Vergebung nicht im Mittelpunkt steht: „Ich würde es für seelsorgerlich und sachlich ganz verfehlt halten, hier ‚methodistisch‘ vorzugehen.“ (WE 149) Oder: aus dem Kreuz bzw. dem Leiden ein Prinzip zu machen, wäre „ein ungesunder Methodismus, der dem Leiden den Charakter der Kontingenz einer göttlichen Schickung raubt“ (WE 253 f.). Existenzphilosophie und Psychotherapie als säkularisierter Methodismus: WE 217, 230. Ferner: WE 218, 246. „Christsein heißt nicht in einer bestimmten Weise religiös sein, auf Grund irgendeiner Methodik etwas aus sich machen (einen Sünder, Büßer oder einen Heiligen), sondern es heißt Menschsein, nicht einen Menschentypus, sondern den Menschen schafft Christus in uns. Nicht der religiöse Akt macht den Christen, sondern das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben“ (WE 244) und d. h. eben: der Glaube (WE 245). Daß sich das „Hineingerissenwerden in das messianische Leiden Gottes in Jesus Christus“ in ganz verschiedener Weise, also nicht nach einem bestimmten methodischen Schema, vollzieht, wird WE 245 mit neutestamentlichen Beispielen belegt. „Wenn Jesus Sünder selig machte, so waren das wirkliche Sünder, aber Jesus machte nicht aus jedem Menschen zuerst einmal einen Sünder.“ (WE 231) Vgl. auch E 77 f. Daß Bonhoeffer damit Luthers Ausführungen in der Römerbriefvorlesung über das magnificare peccatum und das oportere peccatores fieri (WA 56; 3, 6–11 157, 2–6 229,7 – 230,8 231, 6–12 232,34 – 233, 33) nicht widersprechen, sondern sie in ihrem rechten Verständnis sichern wollte, scheint mir gewiß zu sein.

[4] WE 185.

[5] Vgl. Otto Küster, Konkreter Glaube, ZThK 48 (1951); 101–114.

lichkeit sind, sondern unsere Wirklichkeit im Ganzen betreffen? Nicht-religiöse Interpretation – so können wir nun also als weiteres vorläufiges Ergebnis registrieren – meint konkrete Interpretation.

3) Die dritte Grundvoraussetzung endlich, die in Bonhoeffers Gedanken zum Problem der nicht-religiösen Interpretation wirksam ist und die ein Grundelement alles theologischen Denkens sein muß, ist die Ausrichtung auf die Aufgabe der Verkündigung[1]. Bei der beherrschenden Stellung, die die Kirche im gesamten theologischen Werk Bonhoeffers einnimmt[2], läge es nahe, an dieser Stelle auf den Kirchenbegriff zu rekurrieren und die Grundvoraussetzung, um deren Bestimmung es uns jetzt geht, etwa mit der heute zum Gemeinplatz gewordenen Formulierung zu charakterisieren, daß Theologie eine Funktion der Kirche sei[3] und darum alles theologische Denken sich von daher zu verstehen habe. Das würde nun aber die präzise Erfassung dessen, was jetzt beachtet sein will, gefährden. Nicht daß damit nicht in der Tat hingedeutet wäre auf das, was Bonhoeffer auch in dieser letzten Phase seines theologischen Denkens unablässig beschäftigt. Das beweisen ja gerade die um der Kirche willen kirchenkritischen Äußerungen, von denen das Nachdenken über das Problem der nicht-religiösen Interpretation begleitet ist. Ausgerechnet in den Jahren, in denen uns ein neues Erleben und Verstehen dessen, was Kirche ist, widerfahren zu sein schien, hat die Kirche nach Bonhoeffers Urteil „nur um ihre Selbsterhaltung gekämpft . . ., als wäre sie ein Selbst-

---

[1] Im folgenden ist unter „Verkündigung“ selbstverständlich nicht nur die Sonntagspredigt zu verstehen, aber allerdings gerade auch sie.

[2] Von seiner Dissertation (Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung der Soziologie der Kirche. Berlin 1930. Neudruck: Theol. Bücherei Bd. 3, München 1954) an sind im Grunde sämtliche Veröffentlichungen Bonhoeffers auf das Thema „Kirche“ ausgerichtet. Hans-Christoph von Hase, Begriff und Wirklichkeit der Kirche in der Theologie Dietrich Bonhoeffers (s. o. S. 296 f. Anm. 1).

[3] Z. B. Karl Barth, KD I, 1 (1932); 1. Emil Brunner, Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik Bd. I (1946); 3. Paul Althaus, Grundriß der Dogmatik I (1947); 7 (dagegen die wichtigen Vorbehalte in: Die christliche Wahrheit [1952]; 4 ff.!). Heinrich Vogel, Gott in Christo (1951); 74 f. Hermann Diem, Theologie als kirchliche Wissenschaft (1951); 21 ff. Otto Weber, Grundlagen der Dogmatik I (1955); 30 ff. Aber auch etwa: Michael Schmaus, Katholische Dogmatik 1 (1953); 22 f. Bei Bonhoeffer selbst: Akt und Sein (1931); 123. – Es ist an der Zeit, die Formeln „Theologie als Funktion der Kirche“ oder „Theologie als kirchliche Wissenschaft“, die nur im katholischen Verständnis einen wirklich eindeutigen Sinn haben, kritisch unter die Lupe zu nehmen und dann jedenfalls etwas vorsichtiger zu verwenden, sowie der Meinung entgegenzutreten, als sei die Parole von der „Kirchlichkeit der Theologie“ eine ganz überraschende Neuentdeckung der zwanziger Jahre dieses Jahrhunderts (so Hermann Diem, aaO 22 ff.), während sie doch im 19. Jahrhundert ihren Ursprung hat und damals intensiv diskutiert worden ist. Darüber befindet sich eine Dissertation in Vorbereitung.

zweck"[1], hat also gegen ihr Wesen verstoßen, das Bonhoeffer jetzt dahin definiert: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist."[2] Daß die Äußerungen Bonhoeffers über die Kirche während der Zeit seiner Haft fast ausschließlich auf diesen Ton einer leidenschaftlichen Kritik gestimmt sind, kann nun aber weder damit abgetan werden, daß darin ja eben nur seine Liebe zur Kirche zum Ausdruck komme, noch damit, daß jene Äußerungen, isoliert genommen, doch nur die halbe Wahrheit enthalten. Das alles ist gewiß richtig. Aber es kommt ja jetzt gar nicht auf eine nach allen Seiten abgewogene und sich auch nicht der Undankbarkeit schuldig machende Beurteilung jener Jahre an. Es geht vielmehr darum, zu erfassen, was in der Bonhoefferschen Kritik theologisch eigentlich am Werke ist. Und das ist doch dies, daß Bonhoeffer die Kirche ganz und gar dem ausgeliefert sein läßt, was Kirche zur Kirche macht, und daß darum auch sein theologisches Denken um der rechten Orientierung an der Kirche willen sich an dem orientiert, was Kirche zur Kirche macht. Das aber ist das Wort Gottes als verkündetes. An diesem Existenzgrund der Kirche hat alles Reden über die Kirche ihr Kriterium. An diesen Existenzgrund rührt darum Bonhoeffer, wenn er sagt, unsere Kirche sei „unfähig, Träger des versöhnenden und erlösenden Wortes für die Menschen und für die Welt zu sein"[3]. Um diesen Existenzgrund geht es auch in jenem Ruf, der das ganze Pathos der zuletzt geplanten Schrift vorwegnimmt: „Die Kirche muß aus ihrer Stagnation heraus. Wir müssen wieder in die freie Luft der geistigen Auseinandersetzung mit der Welt."[4] Es geht also um die Frage der rechten Verkündigung. Gewiß auch um die Frage der Gestalt der Kirche[5]. Aber doch nur insofern, als deren Veränderung und Umschmelzung, die Bonhoeffer kommen sieht, mit der Frage der Verkündigung zusammenhängt und von da ihren Ausgang nimmt, so daß alles vorzeitige Organisieren nur eine Verzögerung des Kommenden bedeuten würde[6]. Es will doch beachtet sein, daß Bonhoeffers Schau auf das Kommende in diesem Zusammenhang gerade nicht das Problem der Gestalt[7], sondern das Problem der Sprache betrifft: „. . . der Tag wird kommen, an dem wieder Menschen berufen werden, das Wort Gottes so auszusprechen,

---

[1] WE 206. Vgl. o. S. 314 Anm. 4. [2] WE 261. S. auch E 66.
[3] WE 206 f. [4] WE 257.
[5] S. u. S. 321 Anm. 2. [6] WE 207.
[7] Dem oben folgenden Zitat geht unmittelbar voraus: „Bis Du groß bist, wird sich die Gestalt der Kirche sehr verändert haben. Die Umschmelzung ist noch nicht zu Ende, und jeder Versuch, ihr vorzeitig zu neuer organisatorischer Machtentfaltung zu verhelfen, wird nur eine Verzögerung ihrer Umkehr und Läuterung sein. Es ist nicht unsere Sache, den Tag vorauszusagen – aber . . ." (WE 207)

daß sich die Welt darunter verändert und erneuert.“ Er redet also von der Welt, wo man dem unmittelbar Voraufgehenden nach an die Veränderung und Erneuerung der Gestalt der Kirche denkt! Und er fährt dann fort: „Es wird eine neue Sprache sein, vielleicht ganz unreligiös, aber befreiend und erlösend, wie die Sprache Jesu, daß sich die Menschen über sie entsetzen und doch von ihrer Gewalt überwunden werden, die Sprache einer neuen Gerechtigkeit und Wahrheit, die Sprache, die den Frieden Gottes mit den Menschen und das Nahen seines Reiches verkündigt.“ [1] Man muß sich freilich fragen, ob man Bonhoeffers Intention wirklich gerecht wird, wenn man gerade diese Äußerung, nach der sich das ganze Kirchenproblem in das Sprachproblem konzentriert, als entscheidend wichtig anblendet [2]. Es wäre hier allerdings noch sorgfältig abzuhorchen, was ihm in der Ethik am Ge-

---

[1] WE 207.

[2] Für das untrennbare Beieinander von Verkündigung und Gestalt der Kirche bei Bonhoeffer sind zwei Äußerungen gerade aus dem Umkreis der Erörterungen über die nicht-religiöse Interpretation charakteristisch. So heißt es WE 180 in einem Atem: „Wie *sprechen* . . . wir ‚weltlich‘ von ‚Gott‘, wie *sind* wir ‚religionslos-weltlich‘ Christen . . .?“ Ebenso folgt WE 182 auf die Frage nach dem rechten Sprechen von Gott: „Wie dieses religionslose Christentum aussieht, welche Gestalt es annimmt, darüber denke ich nun viel nach . . .“ Dieselbe Reihenfolge spiegelt sich auch in dem Entwurf, wenn unter 2 c) die Interpretation der biblischen Begriffe, und anschließend unter d) dann das Problem des Kultus behandelt werden soll (WE 260). Man darf dies alles m. E. nicht im Sinne eines Gefälles deuten, in welchem das Problem der nicht-religiösen Interpretation seinen eigentlichen Ort nicht so sehr im Wort als im Existenzvollzug findet, die Frage nach dem rechten Reden also relativiert, wenn nicht gar aus dem, was hier mit „Interpretation“ eigentlich gemeint sei, ausgeklammert wird. In diese Richtung scheinen die Ausführungen in Hammelsbecks Aufsatz (s. o. S. 296 f. Anm. 1) schließlich zu tendieren (aaO 60 f. bzw. 198 f.). Man könnte sich dafür freilich auf verschiedene Äußerungen Bonhoeffers berufen: „Die Zeit, in der man alles den Menschen durch Worte – seien es theologische oder fromme Worte – sagen könnte, ist vorüber“ (WE 178). „. . . . vielleicht kann man aber nicht einmal mehr davon ‚sprechen‘ wie bisher“ (WE 180). „Darum müssen die früheren Worte kraftlos werden und verstummen, und unser Christsein wird heute nur in zweierlei bestehen: im Beten und im Tun des Gerechten unter den Menschen. Alles Denken, Reden und Organisieren in den Dingen des Christentums muß neugeboren werden aus diesem Beten und aus diesem Tun. . . . Bis dahin wird die Sache der Christen eine stille und verborgene sein; aber es wird Menschen geben, die beten und das Gerechte tun und auf Gottes Zeit warten.“ (WE 207) Unsere Kirche „wird die Bedeutung des menschlichen ‚Vorbildes‘ . . . nicht unterschätzen dürfen; nicht durch Begriffe, sondern durch ‚Vorbild‘ bekommt ihr Wort Nachdruck und Kraft.“ (WE 262) Gewiß sind gerade diese Aussagen sehr ernst zu nehmen. Aber im letzten Zitat ist doch nicht zu übersehen, daß das Vorbild das Wort der Kirche voraussetzt, und in den voraufgehenden Zitaten nicht, daß in ihnen gerade alles hindrängt auf die Frage nach der Verkündigung, dem Zu-Worte-Kommen des Wortes Gottes. Und schließlich ist nicht zu vergessen, wie sehr es Bonhoeffer selbst bei dem allem zum Schreiben drängte und noch viel mehr zu dem entbehrten Gespräch. In dem Problem der nicht-religiösen Interpretation geht es darum wirklich entscheidend um die Aufgabe der Verkündigung.

staltbegriff so wichtig war[1] und was er in bezug auf die Tat und das Werk theologisch einzuschärfen sich bemühte[2]. Das muß jetzt außer Betracht bleiben. Ich will aber nicht verschweigen, daß es m. E. überaus kritischer Wachsamkeit bedarf, um das, was Bonhoeffer in bestimmter Zuspitzung sagen konnte, theologisch richtig einzuordnen. Wie ja überhaupt mit einzelnen Worten und Gedanken Bonhoeffers, wenn sie nicht in eigener theologischer Arbeit angeeignet, sondern als kanonisch nachgeredet werden, der gröbste Unfug angerichtet werden kann. Das gilt z. B. auch von jener Forderung, die Kirche müsse, um mit dem Für-andere-Dasein einen Anfang zu machen, alles Eigentum den Notleidenden schenken und die Pfarrer sollten ausschließlich von den freiwilligen Gaben der Gemeinden leben oder einen weltlichen Beruf ausüben[3]. Begreiflich in jener Situation! Ausgezeichnet als Test, wie es mit der Kirche in Wahrheit bestellt ist, auch ohne daß dieses Experiment durchgeführt wird! Ernst zu nehmen in der Tat als Stachel im Gewissen der Kirche! Doch inwiefern wäre das wirklich ein Anfang dessen, daß die Kirche als Kirche für andere da sei? Daß sie mit ihrem *Eigentum* für andere da ist in einer aufsehenerregenden Demonstration, könnte nur noch tiefer verschleiern, daß sie mit ihrer *Existenz,* und d. h. mit der Verkündigung als ihrem eigenen Existenzgrund nicht für andere da ist. Es könnte jedenfalls nicht dies bewirken, daß die Kirche zu der Erkenntnis kommt: Sie ist als Kirche so wenig etwas für sich selbst, daß ihr Dasein für andere im strengen Sinne gar nicht *ihr* Dasein für andere ist, sondern allein die Bezeugung dessen ist, daß Gott in Christus für andere da ist, aber diese Bezeugung nun wirklich als Bezeugung für andere. Das ist es doch, was Bonhoeffer eigentlich in Atem hält oder richtiger: ihm geradezu den Atem verschlägt, die ungeheuer bedrängende Frage: „Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden?“[4] Das ist das Problem der Verkündigung und damit ein Problem der Interpretation und damit wiederum ein Problem der Sprache und in dem allen ein eminent theologisches Problem.

Auch hier wieder wollen wir versuchen, der Sache auf den Grund zu gehen durch Auseinandersetzung mit einem naheliegenden Mißverständnis. Das Mißverständnis ist dies, als handle es sich um ein nur mehr oder weniger technisch formales Problem, als befände man sich nicht mitten in der Sache der Theologie, wenn man auf das Problem der Sprache stößt. Ich charakterisiere dieses Mißverständnis bewußt

---

[1] Besonders E 23 ff. [2] E 149 ff. WE 203, 250.
[3] WE 261. [4] WE 179.

nicht so, wie es hier und da zur vermeintlichen theologischen Ehrenrettung Bonhoeffers schon geschehen ist, nämlich daß es hier selbstverständlich nicht um so etwas wie „Anknüpfungspunkt“ und „Vorverständnis“ gehe[1]. M. E. beruht eine solche Inschutznahme Bonhoeffers ihrerseits auf einem Mißverständnis, zumindest auf dem, als könne der Anschluß an eine bestimmte theologische Sprachregelung das Nachdenken und die Argumente ersetzen. Es könnte ja sein, daß eine alte und zweifellos festgefahrene Diskussion über ein keineswegs erledigtes Problem unter neuem Aspekt in Gang kommen müßte. Doch halten wir uns an das Problem selbst und nicht an diese oder jene Etikettierung. Bonhoeffer wußte selbstverständlich, daß die Theologie und ebenso die Verkündigung dauernd vor das Problem der Übersetzung gestellt ist. „Ebensowenig wie in der Dogmatik können wir in der Ethik nicht einfach die biblische Terminologie wiederholen. Die veränderte . . . Problematik fordert eine veränderte Terminologie.“[2] Was der Bekennenden Kirche (und wahrhaftig nicht etwa nur ihr!) vorzuwerfen ist, nämlich „Kirche in der Selbstverteidigung. Kein Wagnis für andere“[3], das erfährt darin seine Erläuterung, daß hier zwar die großen Begriffe der christlichen Theologie durchgehalten werden, aber das, was sie eigentlich besagen, unentfaltet und fern bleibt, weil ihnen die Interpretation fehlt[4]. Das Problem des sachgemäßen Sprechens, der Ansprechbarkeit, der Inanspruchnahme, des Getroffenwerdens, der Verständlichkeit oder wie immer man das formulieren mag[5], was im Blick auf den heutigen Menschen die Frage nach einer nicht-religiösen Interpretation entstehen läßt, faßt Bonhoeffer nun aber so radikal, daß ebenso wie das dogmatisch traditionelle, unentfaltete Reden[6] auch all die modernen Versuche christlicher Apologetik als hoffnungslose, ja geradezu unchristliche Versuche[7] dastehen, die bei dem heutigen Menschen, wie er wirklich ist, und zwar bei dem normalen gesunden Menschen, einfach nicht ankommen, sondern höchstens bei einigen Randexistenzen, bei Men-

---

[1] Die mündige Welt 21, 122 (= Ev. Theol. 15 [1955]; 159, 244).

[2] E 173. [3] WE 259. [4] WE 220.

[5] Es kommt hier nicht auf statistische Erhebungen über Bonhoeffers Sprachgebrauch an. Vgl. nur Wendungen wie: „für Gott nicht ansprechbar“ (WE 230) oder: „ich weiß nicht, wo man einen solchen packen, stellen, zur Besinnung bringen kann“ (WE 143).

[6] In Verbindung mit der Bemerkung über den Offenbarungspositivismus: „Für den religionslosen Arbeiter oder Menschen überhaupt ist hier nichts Entscheidendes gewonnen.“ (WE 180)

[7] Vgl. o. S. 314 Anm. 2. „Unchristlich – weil Christus mit einer bestimmten Stufe der Religiosität des Menschen, d. h. mit einem menschlichen Gesetz verwechselt wird.“ (WE 218)

schen in Grenzsituationen oder bei durch künstliche Präparation empfänglich Gemachten[1]. Man darf sich über die fehlende Wirkung auf die breiten Massen nicht beruhigen mit der Auskunft, daß der Auserwählten eben nur wenige sind[2]. Vielmehr muß dieser Tatbestand zur kritischen Frage in bezug auf den Inhalt der Verkündigung werden. Was daran, abgesehen von allen möglichen Einwänden, einfach richtig ist, ist dies, daß nicht der Gläubige, sondern der Ungläubige das Kriterium der Verständlichkeit der Predigt ist. Denn das Wort der Verkündigung will Glauben wirken, setzt aber nicht Glauben als Vorbedingung voraus. Die faktische Situation der kirchlichen Verkündigung heute ist aber die, daß zumeist die gläubige Gemeinde zum Kriterium der Verständlichkeit der Predigt gemacht ist und damit der Glaube zur Vorbedingung des Hörens des Worts. Diese Verkehrung des Verhältnisses von Wort und Glaube, die darauf beruht, daß man nicht den Ungläubigen Kriterium der Verständlichkeit der Verkündigung sein läßt, hat nicht nur die Fremdsprachlichkeit des Wortes zur Folge[3], sondern auch das Sprachloswerden des echten Glaubens, der sich von einem religiösen Gerede abwenden muß[4], das nicht mehr den wirklichen Menschen anspricht, weil es ihn nicht zur Sprache bringt. So wird die eigentümlich sympathisierende Nähe des Glauben-

---

[1] (Zwar unmittelbar bezogen auf den säkularisierten Methodismus, aber das macht in diesem Zusammenhang nichts aus:) „Und wen erreicht er? Eine kleine Zahl von Intellektuellen, von Degenerierten, von solchen, die sich selbst für das Wichtigste auf der Welt halten und sich daher gern mit sich selbst beschäftigen. Der einfache Mann, der sein tägliches Leben in Arbeit und Familie und gewiß auch mit allerlei Seitensprüngen zubringt, wird nicht getroffen. Er hat weder Zeit noch Lust, sich mit seiner existenziellen Verzweiflung zu befassen und sein vielleicht bescheidenes Glück unter dem Aspekt der ‚Not‘, der ‚Sorge‘, des ‚Unheils‘ zu betrachten.“ (WE 217) Ebenso 230, 179, 181. „Niemals hat Jesus die Gesundheit, die Kraft, das Glück eines Menschen an sich in Frage gestellt und wie eine faule Frucht angesehen.“ (WE 231)

[2] WE 259, 179, vgl. auch 230.

[3] „Was Versöhnung und Erlösung, was Wiedergeburt und Heiliger Geist, was Feindesliebe, Kreuz und Auferstehung, was Leben in Christus und Nachfolge Christi heißt, das alles ist so schwer und so fern, daß wir es kaum mehr wagen, davon zu sprechen.“ (WE 206) Vgl. auch WE 207, 220.

[4] Zu der Schwierigkeit, „den andern ein christliches Wort zu sagen“: WE 139 f., 142 f., E 79 f. Wichtig ist dann aber die Unterscheidung: „Während ich mich den Religiösen gegenüber oft scheue, den Namen Gottes zu nennen – weil er mir hier irgendwie falsch zu klingen scheint und ich mir selbst etwas unehrlich vorkomme (besonders schlimm ist es, wenn die anderen in religiöser Terminologie zu reden anfangen, dann verstumme ich fast völlig und es wird mir irgendwie schwül und unbehaglich) –, kann ich den Religionslosen gegenüber gelegentlich ganz ruhig und wie selbstverständlich Gott nennen.“ (WE 181) Vgl. WE 104 über das Nichtaussprechen des Namen Gottes, sowie WE 200. Auch die allgemeinen Äußerungen über „Gerede“ (WE 114 f., 133, 148 f., 171) stehen damit wenigstens in einem indirekten Zusammenhang.

den zum Religionslosen, wie sie Bonhoeffer von sich bezeugt[1], zum echten Symptom der gegenwärtigen Situation des Christentums. Es geht dabei gerade nicht um missionarische Annäherungsversuche, sondern um ein Zurückgeworfenwerden auf die Anfänge des Verstehens[2] und um ein stammelndes neues Zu-Worte-Kommen des Wortes Gottes, ein tastendes Neuentdecken dessen, was eigentlich christlicher Glaube heißt[3]. Das kündigt sich in Bonhoeffers Ringen um die Frage der nicht-religiösen Interpretation an. Nicht-religiöse Interpretation ist Interpretation des Glaubens[4].

III

Wenn ich von den drei Grundvoraussetzungen sprach, von denen her Bonhoeffers Problemstellung zu verstehen ist und bei denen wir selbst uns als Theologen unbedingt behaften lassen müssen, nämlich daß es im theologischen Denken um Jesus Christus geht, daß das Gebot der intellektuellen Redlichkeit respektiert werden muß und daß es auf die Ausrichtung auf die Aufgabe der Verkündigung ankommt, so ist es wohl deutlich geworden, daß es sich nicht um eine Addition heterogener Elemente handelt, sondern nur um die Entfaltung eines unteilbaren Ganzen. Und wenn ich auf die Erörterung dieser Voraussetzungen so starkes Gewicht legte, daß darüber die Behandlung des eigentlichen Themas zurückzutreten scheint, so bin ich allerdings der Meinung, daß die Beschäftigung mit dem befremdenden Schlagwort der nicht-religiösen Interpretation biblischer Begriffe nur fruchtbar werden kann, wenn wir weder ängstlich noch fasziniert auf diesen Begriff starren, auch nicht ungeduldig nach praktischer Anleitung zur Durchführung dieses Programms fragen, sondern uns selber auf den Weg bringen lassen, auf einen Weg, der keine gebahnte Straße ist,

---

[1] „Oft frage ich mich, warum mich ein ‚christlicher Instinkt‘ häufig mehr zu den Religionslosen als zu den Religiösen zieht, und zwar durchaus nicht in der Absicht der Missionierung, sondern ich möchte fast sagen ‚brüderlich‘.“ (WE 181) Hier sind auch jene Äußerungen zu bedenken, in denen Bonhoeffer selbst bekennt, kein „homo religiosus“ zu sein (WE 104, 96, 248) und zeitweise den Gottesdienst so merkwürdig wenig zu vermissen (WE 119) bzw. durch Wochen zu gehen, in denen er wenig in der Bibel lese (WE 163, dagegen aber Stellen wie 93, 111, 139, 247!). Zum Ganzen auch die dies alles schon vorwegnehmende Briefäußerung aus der Zeit vor der Verhaftung (25. 6. 1942): Die mündige Welt 20 (= Ev. Theol. 15 [1955]; 158).

[2] WE 206.

[3] WE 206 f. Nicht zufällig treibt es Bonhoeffer zu dichterischen Versuchen, – ein Symptom des eigenen Hineingerissenseins in das Wort- und Sprachgeschehen.

[4] Nämlich in dem Sinne,daß das Wort der Verkündigung allein auf den Glauben abzielt, und daß dabei der tiefe Unterschied von Glaube und Religion deutlich wird.

sondern im Vollzug unserer eigenen Bewegung zum Wege wird, auf einen Weg, auf dem wir uns als Theologen ja bereits befinden, aber möglicherweise richtungslos umherirrend oder träge auf der Stelle tretend. Wenn Bonhoeffer uns dazu helfen soll, auf diesem unserm eigenen Weg und darum in eigener Bewegung in Gang zu kommen, so ist uns dazu viel förderlicher als die im Begriff der nicht-religiösen Interpretation intendierte Antwort die Einprägung der dahin treibenden Fragen: Wer ist Christus heute für uns eigentlich? Was glauben wir wirklich? Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden? Wenn diese Fragen uns treiben, wenn nicht so sehr wir hinter diesen Fragen her sind, als vielmehr diese Fragen hinter uns her sind, wenn sie uns keine Ruhe lassen, unser theologisches Denken in unablässiger Bewegung und in strenger Disziplin halten, dann ist das Beste erreicht, was bei einer Beschäftigung mit Bonhoeffer herauskommen kann, nämlich daß er uns von sich unabhängig und zu freien Theologen macht, die selber ganz bei ihrer Sache sind. Wir wissen dann, was unsere Aufgabe ist: nicht das Beharren bei einer bestimmten Interpretiertheit, sondern das Beharren bei der nie zu Ende kommenden Arbeit der Interpretation des Evangeliums. Und wir haben dann von jenen Grundvoraussetzungen her immerhin einige wesentliche Anweisungen mit auf den Weg bekommen als Grundregeln dieser Interpretation: Sie muß sein christologische Interpretation, konkrete Interpretation und Interpretation des Glaubens. Noch einmal sei daran erinnert, daß das nicht drei verschiedene Dinge sind. Die uns aufgegebene Interpretation ist entweder dies alles miteinander, oder sie ist weder christologische Interpretation noch konkrete Interpretation noch Interpretation des Glaubens.

Wenn wir nun aber trotzdem noch weiter fragen danach, warum Bonhoeffer offenbar dafür und für nichts anderes den Begriff der nicht-religiösen Interpretation geprägt hat, so kann uns dies m. E. nur dazu dienen, das an Hand jener Grundvoraussetzungen Gesagte noch um einen Grad schärfer zu erfassen und jedes Ausbrechen nach dieser oder jener Seite hin zu verhindern. Ist es nötig zu betonen, daß der Begriff der nicht-religiösen Interpretation nicht dazu geprägt ist, die Zügel der theologischen Arbeit locker zu lassen, sondern dazu, sie straffer anzuziehen, nicht dazu, die Tradition der biblischen und theologischen Begriffe munter über Bord zu werfen, sondern dazu, sie wieder zu gewinnen, nicht dazu, in einen snobistischen Freibeuterjargon zu verfallen, sondern dazu, um ein neues Zur-Sprache-Kommen des Wortes Gottes zu ringen, nicht dazu, das Leben gegen die Lehre, die Tat gegen den Gedanken auszuspielen, sondern dazu, in die Lehre

wirklich das Leben, in das Denken wirklich die Tat einzubeziehen[1], nicht dazu, daß wir einzig und allein den Ungläubigen ein Verstehen ermöglichen, sondern dazu, daß wir selbst, wir Theologen, zum rechten Verstehen gelangen[2], nicht dazu, daß wir jetzt die nicht-religiöse Interpretation als Evangelium proklamieren, sondern dazu, daß wir, wenn sich das als sachgemäß erweisen sollte, in nicht-religiöser Interpretation wirklich das Evangelium proklamieren? Bonhoeffer urteilte mit Recht so bitter über alle pfäffischen Kniffe der Theologen[3]. Vom Begriff der nicht-religiösen Interpretation darf man darum nicht einen neuen, noch raffinierteren Kniff erwarten, wie man es nun machen soll. Man muß es vielmehr wagen, sich in ein noch unaufgeklärtes und gefährliches Gelände zu begeben. Und man muß versuchen, die Dinge theologisch schärfer durchzureflektieren, als es Bonhoeffer gelungen ist.

Der Begriff der nicht-religiösen Interpretation resultiert aus drei Quellen, einer Analyse unserer heutigen geschichtlichen Situation, einer bestimmten Auffassung von dem, was Religion ist, und einer Einsicht in das Wesen des Evangeliums. Diese Gesichtspunkte greifen ineinander und bedingen einander. Man muß sie aber trotzdem, soweit möglich, getrennt voneinander entfalten.

1) Unsere heutige Situation ist davon bestimmt, daß der schicksalhafte, die Neuzeit kennzeichnende Säkularisierungsprozeß auf allen Gebieten des menschlichen Lebens, nicht nur in Wissenschaft, Politik, Kunst und Moral, sondern selbst in bezug auf die Religion zu einer gewissen Vollständigkeit gekommen[4] und für den modernen Menschen zur selbstverständlichen Signatur seines Daseins- und Wirklichkeitsverständnisses geworden ist. Auf die historische Analyse dieses Vorganges, die für Bonhoeffer ein wichtiges Element seiner theologischen Besinnung war[5], brauchen wir uns jetzt nicht einzulassen. Seine skizzenhaften Bemerkungen dazu deuten bloß die allerbekanntesten Tatsachen an und können nur geschichtsfremden Theologen als eine Art

---

[1] „Denken und Handeln wird für Euch in ein neues Verhältnis treten. Ihr werdet nur denken, was ihr handelnd zu verantworten habt. Bei uns war das Denken vielfach der Luxus des Zuschauers, bei Euch wird es ganz im Dienste des Tuns stehen.“ (WE 203) Gewiß erfuhr Bonhoeffer gerade in der Haft, was es um die „Muffigkeit und Unechtheit einer nur geistigen Existenz“ ist (WE 228). Aber ausgerechnet ihn darf man nicht etwa zum Verächter des Denkens machen. Vgl. nur WE 209 f., 222.

[2] „Auch wir selbst sind wieder ganz auf die Anfänge des Verstehens zurückgeworfen.“ (WE 206)

[3] WE 234, 236, 261.

[4] WE 215.

[5] WE 156 f., 215 f., 237 f., 239 f. Ausführlicher E 36–46.

Entdeckung erscheinen. Auch die aufs Ganze gesehen positive Bewertung dieses Prozesses kann aus dem Munde eines Theologen nur dem überraschend klingen[1], dem die Kontinuität mit der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts zerrissen ist und der sich nun vermeintlich völlig neuen Perspektiven gegenüber sieht[2]. Eigenständig ist nun aber die Art, wie er die Problematik zuspitzt auf das Phänomen der Religion. Die ungeheure Vorverlegung der Grenzen menschlichen Erkennens und Könnens hat als ihr Korrelat die unaufhaltsame Zurückdrängung Gottes aus den Erkenntnis- und Lebensbereichen einer mündig gewordenen Welt[3]. Gott behält nur noch Raum an der äußersten Peripherie. Für das normale Leben braucht man ihn weder als „Arbeitshypothese" noch als „deus ex machina". Dieser Vorgang und sein Ergebnis haben an sich mit einem aktiven weltanschaulichen Atheismus nichts zu tun. Er vollzieht sich mit innerer Notwendigkeit[4] im Gefolge des für den Umgang mit allen Weltphänomenen zur Selbstverständlichkeit gewordenen rein methodischen und hypothetischen Prinzips des „etsi deus non daretur"[5], das mit Religionsfeindlichkeit nicht das mindeste zu tun hat. Die Kehrseite ist nur, daß entsprechend dieser Verdrängung Gottes aus der Welt des Erfahrbaren die Religion immer mehr zu einer besonderen Provinz am Rande des Lebens wird, anknüpfend an die Grenzerfahrungen der menschlichen Existenz. Ja, in Verbindung von Tatsachenbeobachtung und Prognose kommt Bonhoeffer zu der Feststellung: die Zeit der Religion sei überhaupt vorüber. „Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen; die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein."[6] Gegen dieses, wie es scheint, reichlich summarische Urteil kann man natürlich mancherlei Einwände erheben. Daß er in Konzentration auf das Abendland die heutige Rolle

---

[1] Bonhoeffer selbst leistet diesem Fehlurteil Vorschub durch die pauschale Bemerkung: „Katholische und protestantische Geschichtsschreibung sind sich . . . darüber einig, daß in dieser Entwicklung der große Abfall von Gott, von Christus. zu sehen sei." (WE 216)

[2] Wer seine Kenntnis der geschichtlichen Entwicklung und die Auseinandersetzung mit deren Problemen, angeregt von Bonhoeffer, auf breitere Basis stellen will, sei, abgesehen von Dilthey und Troeltsch, vor allem verwiesen auf: Emanuel Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. 1–5. Gütersloh 1949–1954, und Friedrich Gogarten. Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem. Stuttgart 1953. Das sind gegenwärtig die besten Erläuterungen zu dem, was Bonhoeffer in bezug auf die geschichtliche Analyse im Auge hatte.

[3] S. o. S. 314 Anm. 1 und 3.

[4] Bonhoeffer sagt: „sachlich zwangsläufig" (WE 210).

[5] WE 240 f.

[6] WE 178. „. . . wenn also die Menschen wirklich radikal religionslos werden – und ich glaube, daß das mehr oder weniger bereits der Fall ist . . ." (WE 179).

der großen Weltreligionen nicht in Betracht zieht, will insofern allerdings wenig besagen, als der abendländische Säkularismus ja zu einer Konkurrenz sämtlicher Religionen geworden ist[1]. Den Einwand, den man etwa unter Berufung auf Kirchenzugehörigkeitsstatistik erheben kann, hat Bonhoeffer schon in der Ethik vorweggenommen durch die Unterscheidung von unverhüllter und religiös verbrämter Gottlosigkeit[2]. Die Deutung etwa des kommunistischen Atheismus als Pseudo-Religion und damit als Beweis für die unzerstörbare religiöse Anlage des Menschen hat zwar einen Wahrheitskern, ist als Gegenargument gegen Bonhoeffers These aber kaum überzeugend[3]. In einem jedenfalls

[1] Der E 38 zitierte Ausspruch von Ibn Saud: „Ich habe Maschinen aus Europa holen lassen, aber die Irreligiosität will ich nicht“ ist doch, was Bonhoeffer an jener Stelle übersieht, als Ausdruck der Gegenwehr gerade Bestätigung des oben Gesagten. Vgl. hierzu auch H. Vogel, aaO 16 f.

[2] E 42. S. auch nächste Anm.

[3] Bei den Ausführungen über die „abendländische Gottlosigkeit“ (E 41f.) greifen drei Gesichtspunkte ineinander, die von Bonhoeffer selbst, wie ich meine, nicht deutlich genug unterschieden sind: 1. Die abendländische Gottlosigkeit hat selbst religiösen Charakter. „Sie unterscheidet sich völlig von dem Atheismus einzelner griechischer, indischer, chinesischer und abendländischer Denker. Sie ist nicht die theoretische Leugnung der Existenz eines Gottes. Sie ist vielmehr selbst Religion, und zwar Religion aus Feindschaft gegen Gott. Eben darin ist sie abendländisch. Sie kann von ihrer Vergangenheit nicht lassen, sie muß wesentlich religiös sein. Eben dies macht sie nach menschlichem Ermessen so hoffnungslos gottlos.“ Darum müsse man z. B. von der „Religion des Bolschewismus“ sprechen. 2. Die abendländische Gottlosigkeit ist weithin christlich getarnt. Sie „erstreckt sich von der Religion des Bolschewismus bis mitten in die christlichen Kirchen hinein. Sie ist gerade in Deutschland, aber auch in den angelsächsischen Ländern betont christliche Gottlosigkeit.“ Das Gemeinsame in der antichristlichen wie in der christlichen Gestalt der abendländischen Gottlosigkeit ist die „Vergötterung“ des Menschen. Darum ist Kirchenfeindschaft und Kirchenzugehörigkeit kein eindeutiges Kriterium zur Abgrenzung des Phänomens der abendländischen Gottlosigkeit. Soweit ist völlig klar, was Bonhoeffer meint. Schwierig werden diese Ausführungen durch das Hinzutreten eines weiteren Gesichtspunktes. 3. Es ist zu unterscheiden zwischen einer hoffnungslosen und einer verheißungsvollen Gottlosigkeit. Hatte Bonhoeffer zunächst die abendländische Gottlosigkeit insgesamt in allen ihren Erscheinungsformen, auch der bolschewistischen, als hoffnungslos gottlos bezeichnet, weil sie selbst religiösen Charakter hat, so verschieben sich nun in eigentümlicher Weise die Aspekte: Es gibt „neben der religiös-christlich verbrämten Gottlosigkeit, die wir eine hoffnungslose Gottlosigkeit nannten, eine verheißungsvolle Gottlosigkeit, die antireligiös und antikirchlich spricht. Sie ist der Protest gegen die fromme Gottlosigkeit, soweit sie die Kirchen verdorben hat, und wahrt damit in gewissem, wenn auch negativem Sinne das Erbe eines echten Gottesglaubens und einer echten Kirche . . . Diese verheißungsvolle Gottlosigkeit ist ebenso wie die hoffnungslose Gottlosigkeit eine spezifisch abendländische Erscheinung.“ Eine Verwirrung scheint jetzt also dadurch zu entstehen, daß hier nur die christlich verbrämte Gottlosigkeit als hoffnungslos bezeichnet wird, während die antireligiös und antikirchlich sprechende Gottlosigkeit verheißungsvoll sein soll. Diese Wendung des Gedankengangs ist offensichtlich nicht genügend durchreflektiert. Denn wie verhält sich das Urteil über die abendländische Gottlosigkeit insgesamt als „wesentlich religiös“ und speziell über den Bolschewismus als Religion zu der Feststellung einer Art abendländischer Gottlosigkeit, die nun doch nicht „wesent-

wird man Bonhoeffer entschieden recht geben müssen: Wir stehen hinsichtlich des Phänomens der Religion in einer gegenüber der gesamten

---

lich religiös" sein und darum in ihrem antireligiösen und antikirchlichen Sprechen (also doch wohl auch der Bolschewismus!) verheißungsvoll sein soll? Zur Entwirrung müßte man wohl folgendes sagen: 1. Bonhoeffer will offenbar mit dem, was er über die verheißungsvolle Gottlosigkeit sagt, nicht die Äußerung über den Bolschewismus als Religion und damit als Erscheinung der hoffnungslosen Gottlosigkeit aufheben, wohl aber modifizieren. 2. Darum muß man etwa in bezug auf den Bolschewismus unterscheiden zwischen der Tatsache des offenen Protestes gegen Religion und Kirche, soweit darin in der Tat der Protest gegen die fromme Gottlosigkeit wirksam wird, und der Tatsache des selbst hier nicht radikal durchgehaltenen, weil selbst wieder zur Religion gewordenen Protestes. 3. Diese Unterscheidung und damit das Beieinander von „verheißungsvoll" und „hoffnungslos" kann selbstverständlich nur in den Blick kommen vom recht verstandenen christlichen Glauben her, dem durch den offenen Protest gegen die fromme Gottlosigkeit nur gedient werden, durch die religiös-christlich verbrämte Gottlosigkeit dagegen nur Gefahr drohen kann. 4. Es wäre doch nun aber zu fragen, ob man sich durch die in bestimmter Hinsicht durchaus berechtigte Kennzeichnung der abendländischen Gottlosigkeit als „wesentlich religiös" und darum auch des Bolschewismus als Religion nicht allzu leicht gegenüber dem notwendigen Protest gegen die fromme Gottlosigkeit verschließt, indem man den religiösen Charakter etwa des Bolschewismus entweder apologetisch zugunsten der Religion überhaupt oder polemisch gegen den von dort her laut werdenden (wenn auch vom Bolschewismus selbst nicht richtig verstandenen) echten Protest ausschlachtet. Droht hier nicht eine Verwischung der Konturen, wenn man allzu sicher und eindeutig eine Erscheinung als „religiös" interpretiert, die dies expressis verbis nicht sein will? 5. An diesem Punkt scheint mir nun Bonhoeffer in den Tegeler Briefen einen Schritt über jene Äußerung in der Ethik hinaus zu tun, indem er den Begriff der Religion auf deren ausdrücklich sich so bezeichnende Erscheinungen beschränkt und davon das Phänomen der modernen Religionslosigkeit unterscheidet, die abendländische Gottlosigkeit also, soweit sie ausdrücklich nicht religiös sein will, auch nicht als „religiös" interpretiert. Das schließt allerdings ein gewisses Recht zu solcher Interpretation nicht aus, wie sie sich ja gerade in bezug auf den Bolschewismus und dessen Strukturverwandtschaft mit Religion immer wieder aufdrängt, wobei man jedoch trotz allem bei einer Bezeichnung als Pseudo-Religion stehen bleiben müßte, um die Begriffe nicht willkürlich durcheinander zu bringen. 6. In den Tegeler Briefen ist freilich Bonhoeffer, wenn er von dem religionslosen Menschen spricht, gar nicht an einem ausdrücklich antireligiösen Typus wie dem Bolschewismus orientiert, wenn dieser auch nicht aus seinen Betrachtungen von vornherein ausgeschlossen ist. Was er vor Augen hat, ist vielmehr der moderne Mensch als solcher, wie er z. B. durch den „religionslosen Arbeiter" repräsentiert ist (WE 180), aber vielleicht noch viel ausgeprägter durch den Typ eines hochgebildeten, aristokratischen, seiner öffentlichen Verantwortung bewußten und traditionsgegründeten Bürgertums, also der Schicht, der Bonhoeffer selbst entstammte. Man muß wohl an gewisse eindrucksvolle Gestalten aus der Gruppe der Widerstandsbewegung denken, oder sagen wir allgemeiner: an den religionslosen Menschen in seinen edelsten und sachlichsten Vertretern, um zu verstehen, was Bonhoeffer meinte. 7. Erst dann wird man begreifen, warum sich Bonhoeffer sowohl gegen eine „moralisierende" und übertragene Deutung von „Götzendienst" als auch gegen eine moralisierende Aburteilung des Phänomens der Gottlosigkeit wendet. „Die übliche Auslegung des Götzendienstes auf ‚Reichtum, Wollust und Ehre' scheint mir gar nicht biblisch. Das ist eine Moralisierung. Götzen werden angebetet und Götzendienst setzt voraus, daß Menschen überhaupt noch etwas anbeten. Wir beten aber gar nichts mehr an, nicht einmal Götzen. Darin sind wir wirklich Nihilisten." (WE 225)

Geschichte völlig neuen Situation. Das, was man mit dem Schlagwort „Säkularismus“ zu bezeichnen pflegt, ist ein Novum ohne jede Parallele. Man mag über die gegenwärtige Lage und über die Zukunft wesentlich differenzierter urteilen als Bonhoeffer, das ändert nichts an jener erregenden Tatsache. Darüber hinaus aber wird man zugeben müssen, daß Bonhoeffers Urteil im Prinzip unabhängig ist von Statistik und Prognose. Denn letztlich ist es, so überraschend das klingt, für das, worum es ihm geht, gleichgültig, wie sich das zahlenmäßige Verhältnis zwischen Religiösen und Religionslosen gestaltet. Die Religiösen selbst sind durch die Änderung der geistesgeschichtlichen Gesamtsituation nur noch sozusagen partiell religiös, eben in der religiösen Provinz ihres Wesens, während sie im übrigen in weiten Bereichen ihres Lebens faktisch ebenfalls religionslos existieren[1]. Auch wo an der Religion mit Leidenschaft festgehalten wird, ist sie doch als etwas in sich höchst Problematisches, weil nicht das ganze Leben Betreffendes, offenbar geworden. Darum ist ja auch für Bonhoeffer, wenn man genau hinsieht, nicht das Aufkommen einer radikalen Religionslosigkeit, sondern, allerdings in deren Lichte, das Phänomen der Religion heute das eigentliche Problem.

2) Was versteht Bonhoeffer eigentlich unter Religion? Wir stoßen hier auf eine eigentümliche Schwierigkeit. Auf der einen Seite konfrontiert er – wie wir sahen, mit Recht – das Phänomen der modernen Religionslosigkeit der gesamten vorausgehenden Geschichte. Auf der andern Seite arbeitet er mit einem Religionsbegriff, der im wesentlichen am Religionsverständnis der Neuzeit orientiert ist. Als Kenn-

---

„Die mündige Welt ist gottloser und darum vielleicht gerade Gott-näher als die unmündige Welt.“ (WE 246) „Insofern kann man sagen, daß die beschriebene Entwicklung zur Mündigkeit der Welt, durch die mit einer falschen Gottesvorstellung aufgeräumt wird, den Blick freimacht für den Gott der Bibel . . .“ (WE 242) In diese Dimension der Bonhoefferschen Problemstellung stößt H. Vogel in seiner o. S. 296f. Anm. 1 genannten eindrucksvollen Schrift leider nicht vor.

[1] Vgl. WE 216, 230, 233 f., 236 und o. S. 317 Anm. 1. Die sog. „rein religiöse“ Predigt ist dadurch gekennzeichnet, daß sie das Evangelium von der weltlichen Existenz des Menschen trennt (E 247). Der „Pietismus als letzter Versuch, das evangelische Christentum als Religion zu erhalten“ (WE 258), bestätigt doch gerade das (jedenfalls in der Neuzeit!) das Religiöse kennzeichnende Denken in zwei Räumen. Die Bemerkung in bezug auf den Offenbarungspositivismus: „An der Stelle der Religion steht nun die Kirche“ (WE 185) spricht an sich etwas biblisch Richtiges aus, will doch aber in dem Zusammenhang, in dem sie steht, gerade kritisch sagen: Damit daß man, wie im Offenbarungspositivismus, statt von „Religion“ von „Kirche“ redet, ist gar nichts gewonnen, wenn dabei die Welt auf sich selbst gestellt und sich selbst überlassen bleibt. „Das ist der Fehler“ (WE 185). Vgl. schließlich: „Auch diejenigen, die sich ehrlich als ‚religiös‘ bezeichnen, praktizieren das in keiner Weise; sie meinen also vermutlich mit ‚religiös‘ etwas ganz anderes.“ (WE 178)

zeichen der Religion nennt Bonhoeffer wiederholt zwei Komponenten: das Metaphysische und die Innerlichkeit[1]. Ist es schon fraglich, ob der Begriff des Metaphysischen für eine generelle Kennzeichnung des Religiösen geeignet ist oder nicht vielmehr nur für eine bestimmte Ausformung des Religiösen, so ist es sogar außer Zweifel, daß die Innerlichkeit oder, wie Bonhoeffer dafür auch sagen kann, das Individualistische[2] gerade erst in der Neuzeit als Kennzeichen des Religiösen, wenn nicht überhaupt erst aufgetreten, so doch erst *die* Bedeutung gewonnen hat, die Bonhoeffer ihm beimißt, während es in bestimmten Religionen völlig fehlt. Ein sorgfältiges Durchdenken dieses Punktes in Bonhoeffers Konzeption müßte selbstverständlich sich der ganzen Schwierigkeit einer Definition des Religionsbegriffs aussetzen[3]. Es könnte auf den ersten Blick als hoffnungslos erscheinen, sich um den Begriff einer nicht-religiösen Interpretation weiter zu bemühen, solange über den zugrunde liegenden Religionsbegriff keine volle Klarheit herrscht. Trifft Bonhoeffer mit seinem Religionsbegriff nicht eben nur das Religionsverständnis der Neuzeit? Wie kann er dann aber daraufhin so generelle Urteile fällen, wie über das Ende des Zeitalters der Religion überhaupt? Nun, ich meine, trotz der unbestreitbaren Schwierigkeiten, die sich hier auftun und die darum auch die Begriffsprägung „nicht-religiöse Interpretation" leicht anfechtbar machen, befinden wir uns doch nicht etwa in einer Sackgasse. Das hat doch Bonhoeffer richtig gespürt, daß im Blick auf die gesamte Religionsgeschichte insofern der Neuzeit eine einzigartige Bedeutung zukommt, als ihr Religionsverständnis auf die Zersetzung des Religiösen im herkömmlichen Sinne überhaupt hinsteuert und, was auch danach kommen mag, es jedenfalls nicht die Repristinierung eines früheren Religionsverständnisses sein kann. Darum kommt in der Tat dem neuzeitlichen Religionsbegriff eine faktische kritische Bedeutung zu für

---

[1] WE 180, 183. Zur Erläuterung dessen, was er unter „metaphysisch" versteht, dienen die Bemerkungen über ein falsches, vom theoretischen Erkenntnisproblem her bestimmtes Verständnis von Transzendenz: WE 182, 184, 210 f., 255, 259. Auf dem Begriff der „Innerlichkeit" und auf dessen Kritik liegt der stärkere Akzent: WE 178, 233 f., 236. Damit synonym gesetzt: „Herz" WE 194, 218 (dagegen 236 die Feststellung, was „Herz" im biblischen Sprachgebrauch heißt) oder auch „Gewissen" WE 178 (zu diesem Begriff auch WE 11 ff., E 12 f., 134 ff., 188 ff. Es ist ein empfindlicher Mangel, daß Bonhoeffer in der Gewinnung eines theologisch sachgemäßen Gewissensbegriffs, wie dies m. E. von Luthers conscientia-Begriff her möglich und notwendig ist, nicht weiter vorgestoßen ist. Vgl. dazu jetzt vor allem E. Hirsch, Lutherstudien Bd. I. Gütersloh 1954).

[2] WE 183.

[3] Ich kann hier nur die Aufgabe stellen, die einer Behandlung auf sehr breiter Basis bedürfte. Dringend notwendig wäre eine gründliche Untersuchung über den Religionsbegriff im 19. und 20. Jahrhundert.

die Erfassung des Phänomens der Religion überhaupt, soweit wir darüber aus geschichtlicher Erfahrung etwas zu sagen vermögen. Der neuzeitliche Religionsbegriff bringt sozusagen aposteriori an den Tag, was in der Religion überhaupt schon immer angelegt, aber verborgen war. Das Gesetz der Unumkehrbarkeit des geschichtlichen Ablaufs wird man auch für die Religionsgeschichte ernst zu nehmen haben. Wenn in dem geistesgeschichtlichen Umbruch zur Neuzeit sich eine in bezug auf das Selbst- und Weltverständnis schlechthin einzigartige Wendung vollzogen hat, wie wir urteilen müssen, so ist davon auch und gerade die Geschichte der Religion aufs stärkste betroffen. Wir gehen in bezug auf das Phänomen der Religion einem schlechthin Unbekannten entgegen. Wir werden, vorsichtiger als Bonhoeffer, nicht einfach die Prognose eines völlig religionslosen Zeitalters stellen können. Wir werden jedoch insofern dieser Prognose ihr gewisses Recht zugestehen müssen, als sie schärfer, als es sonst möglich wäre, zum Ausdruck bringt, daß nicht bloß das, was wir heute unter Religion verstehen, sondern auch das, was in früheren Zeiten als Religion existierte, zu einem Ende hintendiert, von dessen wirklichem Aussehen wir uns noch ebensowenig eine Vorstellung machen können wie von dem, was darauf folgt.

3) Es läßt sich nicht verkennen, daß die Erörterung von Bonhoeffers Religionsbegriff auf historischer und phänomenologischer Ebene zwar unausweichlich ist, aber doch nicht dahin trifft, wovon Bonhoeffer in seinem Gebrauch des Religionsbegriffes eigentlich bestimmt ist. Das ist vielmehr das theologische Urteil über den prinzipiellen Gegensatz zwischen dem christlichen Glauben und aller Religion. Was heißt das? Dieser Gegensatz zwischen dem christlichen Glauben und aller Religion ist aufs große und ganze selbstverständlich immer behauptet worden in der Weise, daß das Christentum als die religio vera den übrigen Religionen als den religiones falsae entgegengesetzt wurde. Inwiefern dabei der Tatsache Gewicht zukommt, daß trotzdem der Religionsbegriff für beide Seiten verwandt wurde, sei einmal dahingestellt. Jedenfalls hat erst in der Neuzeit der Religionsbegriff als Allgemeinbegriff die systematische Bedeutung gewonnen, das Christentum mit den übrigen Religionen zunächst einmal prinzipiell auf ein und derselben Ebene zu sehen, um dann erst hinterher die Frage seiner gradweisen oder auch absoluten Überlegenheit gegenüber allen Religionen zu stellen. Demgegenüber war es in der Tat ein Novum, wenn Barth in seinem Römerbrief den Gegensatz von christlichem Glauben und Religion, über die traditionelle orthodoxe Terminologie hinausgehend, prinzipiell faßte: Der christliche

Glaube ist nicht Religion, sondern der prinzipielle Gegensatz zur Religion. Neu daran war freilich letztlich nur diese terminologische Seite. Denn der Sache nach prinzipiell – und d. h. nicht nur auf einem formalen Offenbarungsanspruch fußend, sondern auf einen sachlich-strukturellen Gegensatz hinweisend – hatte bereits Luther den Gegensatz zwischen christlichem Glauben und allen Religionen gefaßt, insofern diese trotz aller Unterschiede untereinander ohne Ausnahme die Struktur des Gesetzes haben, der Glaube an Christus aber Glaube an das Evangelium ist[1]. Dieser Gegensatz ist von der Sache her radikal, denn lex est negatio Christi[2]. Bonhoeffer, der die prinzipielle Fassung des Gegensatzes von Barth übernommen hatte, tat nun darin einen kühnen Schritt über Barth hinaus, daß er den zunächst rein dogmatisch begründeten Gegensatz in Beziehung setzte zu der faktischen geschichtlichen Situation, in der sich das Christentum heute befindet im Verhältnis zu Religion und Religionslosigkeit. Dieser kühne Schritt war einfach notwendig, wenn man den Barthschen Ansatz ernst nahm. Man mußte gewissermaßen die Probe aufs Exempel machen durch Konfrontation mit der Geschichte. Dabei ergab sich folgendes.

Es besteht ein nicht zu übersehender Zusammenhang zwischen dem christlichen Glauben und dem modernen religionslosen Menschen. Und zwar in doppelter Hinsicht. Einmal in genetischer Hinsicht: der christliche Glaube ist ursächlich beteiligt an dem Säkularisierungsprozeß der Neuzeit. Und zwar nicht etwa nur im Sinne einer Schuld der Kirche – davon wäre auch zu reden[3] –, sondern auch in dem Sinne, daß nur auf dem Boden des Christentums diese radikale Säkularisierung möglich war[4] und daß sie trotz aller Einschränkungen und Vorbehalte, die hier anzubringen wären, eine geschichtliche Vollstreckung dessen ist, was im christlichen Glauben selbst angelegt ist in bezug auf das Verhältnis zur Welt, nämlich die Entgötterung der Welt. Ferner – und darauf deutet ja das Vorige schon hin – auch in sachlicher Hinsicht. Es besteht eine paradoxe Konformität zwischen dem christ-

[1] Z. B.: „Idolatria omnis religio, et quo preciosior, spiritualior, hoc pestilentior, quae avertit oculos a fide in Christum et in sua . . . Extra Christum omnes religiones sunt idola." (WA 40, 2; 110,6–111,1) „Non est differentia inter Iudaeum, Papistam, Turcam. Diversi quidem ritus, sed idem cor et cogitationes . . . quia sic: si sic fecero, erit mihi deus clemens. Eadem passio omnium hominum in animis. non media via inter cognitionem Christi et operationem humanam. Postea nihil refert, sive sit Papista, Turca, Iudeus, una fides ut altera. Ideo maxime stulti, quod invicem digladiantur propter religionem." (WA 40, 1; 603,8–604,3) „Amissa hac doctrina et articulo (nämlich die Unterscheidung von iustitia activa und passiva) amisimus omnia. sine eo qui est, est Turca, papista vel Iudeus et nihil aliud potest docere quam opera, quia aut iusticia legis aut gratiae est." (WA 40, 1; 48, 10–12)

[2] WA 40, 2; 18, 4.

[3] E 49 ff. WE 206. [4] E 36, 38.

lichen Glauben und dem Menschen der radikalen Säkularisation. Bonhoeffer macht sich das am Verhältnis zur Religion deutlich. „‚Religiös interpretieren‘ ... heißt ... einerseits metaphysisch, andererseits individualistisch reden. Beides trifft weder die biblische Botschaft noch den heutigen Menschen.“ [1] Das heißt selbstverständlich nicht: Der heutige Mensch ist religionslos. Der christliche Glaube ist nicht Religion. Also ist der heutige Mensch Christ. Dieser Syllogismus spottet ja schon der Regeln der Logik. Aber das ist doch in der Tat gemeint: Die biblische Botschaft verträgt nicht nur, sondern fordert letztlich von sich aus die nicht-religiöse Interpretation. Sie wird dadurch erst eigentlich getroffen. Und darum ist das Gegenüber von biblischer Botschaft und heutigem Menschen letztlich nicht hoffnungslos, sondern in bestimmter Hinsicht sogar verheißungsvoll. Denn religiös zu sein ist nicht eine Vorbedingung für das Verständnis der biblischen Botschaft.

Nun besteht doch aber, wie die Konfrontation mit der Geschichte erst recht in erdrückendem Maße zeigt, auch ein Zusammenhang von christlichem Glauben und Religion, ein so inniger Zusammenhang, daß einem im Umgang mit der Geschichte jene prinzipielle Unterscheidung von christlichem Glauben und Religion völlig problematisch wird. Dessen ist sich Bonhoeffer natürlich bewußt. Das Christentum sei immer eine Form der Religion gewesen oder, wie er auch umgekehrt sagen kann, die Religion ein Gewand und zwar ein wechselndes Gewand des Christentums [2]. Aber ist das Christentum als Form der Religion von dieser ablösbar oder die Religion als Gewand des Christentums von diesem zu trennen? Die verwendeten Begriffe lassen diese Möglichkeit zwar logisch zu, so daß man den Gedanken eines „religionslosen Christentums“ theoretisch vollziehen kann [3]. Aber sind jene Begriffe „Form“ oder „Gewand“ sachgemäß? Sie sind schon in rein terminologischer Hinsicht fatale historiographische Begriffe. Wie steht es aber in sachlicher Hinsicht? Wenn Christentum und Religion realiter unterscheidbar und d. h. in äußerster Konsequenz: voneinander ablösbar sein sollen, dann jedenfalls auch nach Bonhoeffer nur in dem Falle, daß Religion als solche aufhört zu existieren. Solange noch Religion eine echte Möglichkeit des Menschseins wäre, bestände auch jene uns bisher einzig und allein geschichtlich bekannte Symbiose von Christentum und Religion. Wenn aber diese Voraussetzung dahinfiele und nur dann, würde die Trennung akut. Dazu ist nun zweierlei zu fragen.

Einmal: Was wäre Religion, wenn sie aufhören könnte, eine echte Möglichkeit des Menschseins zu sein? Bonhoeffer meint ja in der Tat,

[1] WE 183 f. [2] WE 178, 179. [3] WE 179, 182.

es käme jetzt an den Tag, daß Religion „eine geschichtlich bedingte und vergängliche Ausdrucksform des Menschen gewesen" sei. Es gäbe also nicht so etwas wie eine dem Menschsein essentiell eigene religiöse Anlage, kein sog. „religiöses Apriori"[1]. Nehmen wir dies einmal hin, so müssen wir nun doch notwendig weiter fragen: Was war dann die existentiale Bedingung der Möglichkeit von Religion als einer geschichtlich vorübergehenden und vergänglichen Ausdrucksform des Menschen? Was drängte in der „Form" der Religion zum „Ausdruck" und in welcher „Form" kommt eben dasselbe zum „Ausdruck" beim Verschwinden der Religion? Die rein negative Formel „Religionslosigkeit" ist offensichtlich unzureichend, sobald man, was unvermeidlich ist, sich vor das Problem einer existentialen Interpretation von Religion *und* Religionslosigkeit gestellt sieht, d. h. vor die Frage, in welchem Bezug beides zum Menschsein des Menschen steht. Denn wenn, wie Bonhoeffer meint, Religion eine geschichtlich bedingte und vergängliche Ausdrucksform des Menschen ist, dann hinterläßt sie, wenn sie vergeht, doch nicht einfach nichts, sondern weicht einem andern, welches, obwohl negativ als Religionslosigkeit charakterisiert, als ein Positivum verstanden werden muß, das mit der Religion jedenfalls dies gemeinsam hat, daß es eine an die Stelle der Religion tretende „Ausdrucksform" des Menschen ist und darum in der gleichen Hinsicht den Menschen kennzeichnet wie bisher die Religion. Es wäre also nach dem gemeinsamen Ort von Religion und Religionslosigkeit zu fragen, nach dem, worin sie in aller Gegensätzlichkeit identisch sind. Und mit diesem beiden Identischen, mit dem Ort, an dem sie beide verwurzelt sind – und nicht primär mit Religion oder Religionslosigkeit –, hat es offenbar das Christentum eigentlich zu tun, wenn es bisher das Gewand der Religion getragen hat[2], nun aber dagegen das Gewand der Religionslosigkeit eintauscht. So jedenfalls müßte man sich wohl ausdrücken, wenn anders man Bonhoeffer nicht unterschieben will, daß die Religionslosigkeit als solche mit dem Christentum identisch sei, und man seinen Satz, daß „die westliche Gestalt des Christentums nur als Vorstufe einer völligen Religionslosigkeit" zu beurteilen sei[3], nicht dahin karikieren darf, daß die westliche Gestalt des (bisher religiös verhüllten) Christentums nur die Vorstufe einer völligen Religionslosigkeit (und damit des unverhüllten, wahren Christentums) sei. Zieht man die Linien in dieser Weise aus, so wird

---

[1] WE 178 f.

[2] „Und auch dieses Gewand hat zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden ausgesehen." (WE 179)

[3] WE 179.

einem bewußt, mit welchen terminologischen und sachlichen Schwierigkeiten diese Ausführungen Bonhoeffers belastet sind. Man wird noch einmal sehr gründlich das Problem des „religiösen Apriori“ durchdenken müssen, ehe man ihm die Behauptung abnimmt, daß es gar nicht existiere[1]. Man wird sich aber durch solche Bedenken keinesfalls von der Berücksichtigung zweier Tatsachen abbringen lassen dürfen, nämlich daß das Aufkommen dessen, was Bonhoeffer als „Religionslosigkeit“ bezeichnet, nun doch etwas anderes ist als eine bloße Modifikation des Religiösen (wenigstens in dessen herkömmlichem Sinne), und weiter daß es in der durch diese Veränderung dem Christentum aufgenötigten Selbstbesinnung überraschenderweise um gar nichts anderes geht, als wozu die Einsicht in das Wesen des Evangeliums selbst nötigt.

Damit stehen wir vor der andern Frage: Wie konnte eigentlich das Christentum so lange „in religiöser Form“ existieren, wenn es doch im Grunde in ihm nicht um Religion geht? Wenn Bonhoeffer sagt, daß die religiöse Interpretation letztlich an der biblischen Botschaft vorbeigeht, ihr nicht gemäß ist – hatte man dann also in der bisherigen Geschichte des Christentums diese biblische Botschaft verfehlt? Und wie steht es mit der biblischen Botschaft selbst? Trägt nicht auch sie das Gewand der Religion? Nun, es könnte ja in der Tat so sein, daß die faktische Symbiose von christlichem Glauben und Religion stets die Struktur eines Spannungsverhältnisses hatte, daß diese Spannung aber meist mißachtet und der christliche Glaube von der Religion nahezu überwuchert war und nur an wenigen Stellen – sagen wir etwa: bei Paulus, bei Luther – das kritische Verhältnis des christlichen Glaubens zur Religion theologisch scharf zur Geltung gekommen ist. Gehen wir einmal davon aus, daß durch dieses Verständnis des christlichen Glaubens die biblische Botschaft wirklich getroffen ist, so ginge es in einer sachgemäßen Interpretation des Neuen Testaments darum, diese kritische Relation von christlichem Glauben und

---

[1] Die Bereitschaft, Bonhoeffers Kritik am „religiösen Apriori“ zuzustimmen, wird heute im allgemeinen groß sein wegen des damit zusammenhängenden Problems der natürlichen Theologie. Aber abgesehen von der terminologischen Problematik jener auf Troeltsch zurückgehenden Begriffsprägung, ist es doch zweierlei, wie man eine unbestritten angenommene religiöse Anlage des Menschen theologisch beurteilt, bzw. ob man die Existenz einer solchen religiösen Anlage bestreitet. Die Meinung, daß im letzteren Fall das Problem einer natürlichen Theologie nun wirklich radikal eliminiert sei, ist ein Kurzschluß. Es stellt sich hier vielmehr nur in völlig untraditioneller Gestalt. Folgt man Bonhoeffer auf seinem theologischen Denkweg, so wird m. E. gerade das, was nach dem herkömmlichen Verständnis mit dem allerdings höchst unglücklich so bezeichneten Problem der natürlichen Theologie gemeint ist, einem in neuer Weise in den Weg treten.

Religion an den Tag zu bringen und um des reinen Verständnisses des Evangeliums willen auch durchzuhalten. Wenn Bonhoeffer das mit der nicht-religiösen Interpretation meint – und daran kann m. E. kein Zweifel sein –, dann kommt er damit tatsächlich in enge Nähe zu BULTMANN. Er selbst hat dies auch durchaus erkannt[1]. Wenn trotzdem in den wenigen vorhandenen Bemerkungen darüber die kritische Abgrenzung überwiegt, so ist dabei folgendes zu beachten: einmal, daß Bonhoeffers Vorwurf, BULTMANN verfalle in das typisch liberale Reduktionsverfahren, die ausdrückliche Intention BULTMANNS verkennt[2], ferner daß Bonhoeffer selbst im Zuge der nicht-religiösen Interpretation das Mythologische als konform mit dem Religiösen erkennt, nicht-religiöse Interpretation darum eo ipso die Befreiung der biblischen Botschaft aus dem so naheliegenden mythologischen Mißverständnis bedeutet[3], und schließlich daß Bonhoeffer der Überzeu-

---

[1] „Bultmann scheint nun Barths Grenze irgendwie gespürt zu haben." (WE 220)

[2] WE 183, 220 f. Man vergleiche: Bonhoeffer: „Bultmann . . . verfällt . . . in das typisch liberale Reduktionsverfahren (die ‚mythologischen' Elemente des Christentums werden *abgezogen* und das Christentum auf sein ‚Wesen' reduziert). Ich bin nun der Auffassung, daß die vollen Inhalte einschließlich der ‚mythologischen' Begriffe bestehen bleiben müssen – . . . aber daß diese Begriffe nun in einer Weise *interpretiert* werden müssen, die nicht die Religion als Bedingung des Glaubens . . . voraussetzt." BULTMANN: „Kann man schematisch sagen, daß in der Epoche der kritischen Forschung die Mythologie des Neuen Testaments einfach kritisch *eliminiert* wurde, so wäre – ebenso schematisch gesagt – die heutige Aufgabe die, die Mythologie des Neuen Testaments kritisch zu *interpretieren*." Dazu die Abgrenzung gegen die Methode der liberalen Theologie und der religionsgeschichtlichen Schule (Kerygma und Mythos I, 25 ff.). Ob entgegen dieser Intention BULTMANNS Exegese faktisch doch der Gefahr einer Reduktion verfällt, ist eine andere Frage, durch die man sich nicht von der simplen Feststellung abbringen lassen darf, daß Bonhoeffer an der zitierten Stelle BULTMANNS Position falsch charakterisiert hat. Im übrigen wäre dann immer noch zu beachten, daß es neben der „liberalen Reduktion" auch eine theologisch legitime Reduktion (im Sinne der reformatorischen Konzentration!) gibt. Ein Beispiel von Reduktion der letzteren Art ist ja die Theologie Bonhoeffers selbst.

[3] Vgl. den Abschnitt über die biblische Botschaft in ihrem Verhältnis zu den Erlösungsmythen: WE 225–227. Die Bezeichnung des Christentums als Erlösungsreligion hält Bonhoeffer für einen kardinalen Fehler, „durch den Christus vom Alten Testament getrennt und von den Erlösungsmythen her interpretiert wird". „Die Erlösungsmythen suchen ungeschichtlich eine Ewigkeit nach dem Tod." „Die christliche Auferstehungshoffnung unterscheidet sich von der mythologischen darin, daß sie den Menschen in ganz neuer und gegenüber dem Alten Testament noch verschärfter Weise an sein Leben auf der Erde verweist. Der Christ hat nicht wie die Gläubigen der Erlösungsmythen aus den irdischen Aufgaben und Schwierigkeiten immer noch eine letzte Ausflucht ins Ewige . . . Das Diesseits darf nicht vorzeitig aufgehoben werden. . . . Erlösungsmythen entstehen aus den menschlichen Grenzerfahrungen. Christus aber faßt den Menschen in der Mitte seines Lebens." Mit all dem charakterisiert Bonhoeffer doch nichts anderes als den Gegensatz von christlichem Glauben und Religion. Vgl. damit z. B., wie BULTMANN (ablehnend!) den Religionsbegriff charakterisiert, der die religionsgeschichtliche Schule bei der Interpretation des Neuen Testaments leitet: „Religion ist die Sehn-

gung ist, noch einen entscheidenden Schritt über BULTMANN hinaus- und damit erst wirklich theologisch vorzugehen, indem er nicht nur die mythologischen Vorstellungen und Begriffe, sondern die religiösen Begriffe überhaupt als problematisch empfindet und darum die entscheidende Aufgabe gerade bei der Interpretation solcher Begriffe sieht, die zwar nicht oder so gut wie nicht vom mythologischen, wohl aber vom religiösen Verständnis bedroht sind[1]. Es kommt jetzt nicht

sucht des Menschen über die Welt hinaus, ist Entdeckung einer Sphäre über der Welt, in der nur die Seele, vom Weltlichen sich lösend, weilen kann. In der Religion ist der Mensch mit Gott allein, durchströmt von den Kräften einer höheren, wahren Welt. Und die Religion stellt sich nicht in Lebens- und Weltgestaltung dar, sondern im zwecklosen Handeln des Kultus." (Kerygma und Mythos I, 26 f.) Aber wird nicht der Gegensatz Bonhoeffers zu BULTMANN frappant, wenn BULTMANN als „mythologisch" diejenige Vorstellungsweise bezeichnet, „in der das Unweltliche, Göttliche als Weltliches, Menschliches, das Jenseitige als Diesseitiges erscheint" (aaO 23), während Bonhoeffer gerade als das charakteristisch Mythologische die Flucht ins Jenseitige unter vorzeitiger Aufhebung des Diesseits bezeichnen würde? Und erst recht, wenn man BULTMANNS Begriff der „Entweltlichung" mit Bonhoeffers Begriff der „weltlichen Interpretation" und der „tiefen Diesseitigkeit des Christentums" konfrontiert? Man darf sich hier durch scheinbare Gegensätze auf Grund scheinbaren Gleichklangs der verwendeten Begriffe nicht verwirren lassen. In dem einen Fall geht es um die mythologische Vorstellungsweise (darum BULTMANN: das Jenseitige als Diesseitiges), in dem andern Fall um das mythologische Selbstverständnis (darum Bonhoeffer: Flucht aus dem Diesseits ins Jenseits). In dem einen Fall geht es um Kennzeichnung der eschatologischen Dimension (darum BULTMANN: Entweltlichung, die aber wohl zu unterscheiden ist von Entweltlichung im Sinne eines mystischen Religionsbegriffs!), in dem andern Fall um die Sicherung des Eschatologischen als Eschatologischen (darum Bonhoeffer: das Diesseits, und d. h. das „Vorletzte", darf gerade um des „Letzten" willen nicht vorzeitig aufgehoben werden; vgl. E 79 ff.). So darf es nicht verwundern, wenn die Übereinstimmung gerade etwa in bezug auf den Begriff der „Jenseitigkeit" deutlich wird, indem BULTMANN die Vorstellung von Gottes Jenseitigkeit als räumlicher Ferne mythologisch nennt (aaO 23) und Bonhoeffer sagt: „Das Jenseitige ist nicht das unendlich Ferne, sondern das Nächste." (WE 255) „Das ‚Jenseits' Gottes ist nicht das Jenseits unseres Erkenntnisvermögens! Die erkenntnistheoretische Transzendenz hat mit der Transzendenz Gottes nichts zu tun. Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig." (WE 182) Auch eine BULTMANN anscheinend so radikal entgegengesetzte Aussage wie die: „Diese Mythologie (Auferstehung etc.) ist die Sache selbst!" (WE 221) rückt in ein anderes Licht, wenn man all das Gesagte mitbedenkt: daß (wie BULTMANN!) Bonhoeffer nicht eliminieren will, wohl aber Interpretation fordert, und zwar eine nicht-mythologische (im Sinne der Erlösungsmythen!). – Ich will mit diesen Randbemerkungen keineswegs einfach Bonhoeffer gleich BULTMANN gesetzt haben. Über die wirklichen Unterschiede wäre sehr viel zu sagen. Man soll sich aber die Mühe machen, sie an der richtigen Stelle zu fixieren.

[1] WE 183. Es wäre freilich zu fragen, ob etwas von dem, was Bonhoeffer vorschwebt, sich nicht in BULTMANNS Begriffsinterpretationen in der „Theologie des Neuen Testaments" vollzieht. Aber auch abgesehen davon scheint mir das Urteil von R. GRUNOW (Die mündige Welt 66 = Ev. Theol. 15 [1955]; 204), daß mit Bonhoeffers Forderung der nicht-religiösen Interpretation „Bultmanns Entmythologisierungsforderung überholt, ja . . . geradezu veraltet sei", eine etwas vorschnelle Auswertung von Bonhoeffers Äußerung zu sein, daß BULTMANN „nicht ‚zu weit' . . ., sondern zu wenig weit gegangen" sei. (WE 183)

auf eine Erörterung dessen an, wie dies Letztgenannte sich faktisch zu BULTMANNS theologischem Ansatz verhält. Aber es ist notwendig, abschließend zu fragen, auf welchem Wege die mit all den angerührten Problemen des Religionsbegriffs belastete Formel der nicht-religiösen Interpretation theologisch präzisiert werden kann.

IV

Gibt es eine theologische Kategorie, die es ermöglicht, das Problem der Religion in seiner theologischen Relevanz, d. h. in seinem Verhältnis zum christlichen Glauben so in den Griff zu bekommen und durchzureflektieren, daß dabei die Einsicht in das Wesen des Evangeliums, die in Bonhoeffers Konzeption wirksam ist, zu voller Deutlichkeit gelangt? Welche theologische, und d. h. doch: welche am Evangelium selbst orientierte und von ihm her bestimmte Kategorie ist dazu geeignet, den theologischen Ort von Religion und Religionslosigkeit zu fixieren? Bonhoeffer hat mit sicherem Instinkt gemerkt, welche Kategorie das sein müßte, aber dann doch leider davon nicht mehr durchgreifenden Gebrauch gemacht. Er sagt: „Die paulinische Frage, ob die *περιτομή* Bedingung der Rechtfertigung sei, heißt m. E. heute, ob Religion Bedingung des Heils sei. Die Freiheit von der *περιτομή* ist auch die Freiheit von der Religion“ [1]. Dementsprechend besagt die nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe, „daß diese Begriffe nun in einer Weise interpretiert werden müssen, die nicht die Religion als Bedingung des Glaubens (vgl. die ‚Peritome‘ bei Paulus!) voraussetzt“ [2]. Hier liegt, wie ich meine, der entscheidende Ansatzpunkt, um das Problem der nicht-religiösen Interpretation einer umfassenden theologischen Klärung entgegenzuführen. Die Analogie zur Beschneidung verweist auf den Begriff des Gesetzes. Das Problem der Religion (und damit dann freilich auch das Phänomen der Religionslosigkeit!) fällt unter die theologische Kategorie des Gesetzes. Das Verhältnis von Religion und christlichem Glauben ist vom Verhältnis von Gesetz und Evangelium her durchzureflektieren. Das klingt bei Bonhoeffer auch sonst gelegentlich an, so z. B. wenn er sagt, Christus mit einer bestimmten Stufe der Religiosität des Menschen verwechseln heiße ihn mit einem menschlichen Gesetz verwechseln [3], oder daß das für das Religiöse charakteristische Raumdenken – theologisch gesprochen – gesetzliches Denken sei [4]. Man beachte wohl: Die Heran-

[1] WE 180 f. [2] WE 221. [3] WE 218.

[4] E 64. Vgl. auch E 247: „An die Stelle des unechten Gegenüber von moralisierender und religiöser Thematik hat die echte Unterscheidung und Verbindung von Gesetz und Evangelium zu treten.“

ziehung des Begriffes des Gesetzes besagt selbstverständlich nicht die Identifikation von Religion und Gesetz. Davor warnt schon die Parallelisierung mit der Beschneidung; denn die Beschneidung ist ja nicht identisch mit dem Gesetz schlechthin. Eine Identifikation von Religion und Gesetz würde zudem auf dem Mißverständnis beruhen, als sei Religionslosigkeit Gesetzlosigkeit, was ja ganz und gar nicht Bonhoeffers Meinung entspricht. Die Heranziehung des Begriffs des Gesetzes besagt vielmehr, daß das Phänomen der Religion (ebenso wie das der Religionslosigkeit!) innerhalb des Problems des Gesetzes seinen theologischen Ort hat, und zwar so, daß vom Religionsbegriff her die rechte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium gerade nicht in den Blick kommen kann, das Dominieren des Religionsbegriffs in der Theologie darum nur zu einer Verfälschung des Evangeliums in Gesetz führen kann.

In summarischer Vorwegnahme des damit gewiesenen theologischen Denkweges und der darin implizierten Erkenntnis könnte man sagen: Religiöse Interpretation ist gesetzliche Interpretation. Nichtreligiöse Interpretation meint Gesetz und Evangelium unterscheidende Interpretation. Und in Rückbeziehung auf das in Teil II Erarbeitete müßte man nun sagen: Gesetzliche Interpretation kann weder christologische Interpretation noch konkrete Interpretation noch Interpretation des Glaubens sein, sondern verdirbt dies alles miteinander, so viel dabei auch angeblich christologisch oder konkret oder vom Glauben geredet werden mag. Umgekehrt: allein die Gesetz und Evangelium unterscheidende Interpretation ist zugleich und untrennbar voneinander christologische Interpretation, konkrete Interpretation und Interpretation des Glaubens.

Die begründende und entfaltende Durchführung dieses Ansatzes ist eine Aufgabe, die im Rahmen dieses Vortrags auch nicht annähernd bewältigt werden kann. Denn es ist ja nicht so, als stünde mit der Lehre von Gesetz und Evangelium ein fertiges und selbstverständliches Schema bereit, in das das von Bonhoeffer angerührte Problem nur eingeordnet werden müßte, um auf diese Weise sofort seine Lösung zu erfahren (und damit wohl auch seine aufwühlende Kraft zu verlieren!). Es handelt sich vielmehr um die Aufgabe, im Blick auf diese Problemstellung die Lehre von Gesetz und Evangelium neu zu durchdenken, sie aus der theologiegeschichtlichen Dimension wieder in die Dimension systematischen theologischen Denkens hineinzuholen und sie damit zugleich aus einem partiellen theologischen locus zum Inbegriff der theologischen Prinzipienlehre werden zu lassen. Zugespitzt könnte man sagen: Die Lehre von Gesetz und Evan-

gelium ist nicht so etwas wie ein Patentschlüssel zum Problem der nicht-religiösen Interpretation, wohl aber könnte das Problem der nicht-religiösen Interpretation zu einer neuen Erschließung der Lehre von Gesetz und Evangelium führen. Dies aber ist eine sehr weitschichtige Aufgabe, bei der die gesamte Lehre vom Worte Gottes in strenger Beziehung auf die Wirklichkeit zur Verhandlung kommen müßte, wobei dann der Verflechtung des theologischen und des ontologischen Problems nicht ausgewichen werden dürfte, d. h. der Frage nach dem Zusammenhang von Sein, Wort und Sprache.

Statt dessen muß ich mich auf einige Bemerkungen beschränken, um wenigstens andeutungsweise erkennbar zu machen, daß und wie die Bonhoeffersche Problemstellung in diese Richtung tendiert.

1) Die Analogie des Problems der Religion zum Problem der Beschneidung wäre sofort mißverstanden, wenn man übersähe, daß Paulus an der Frage der Beschneidung nur exemplifiziert, was für das Verhältnis von Glaube und Gesetz überhaupt gilt. Verstünde man das paulinische *χωρὶς νόμου* allein vom Zeremonialgesetz und nicht vom ganzen Gesetz, so liefe seine Rechtfertigungslehre nur hinaus auf eine Änderung des Gesetzes, das Evangelium wäre dann nichts anderes als nova lex. Daß die Beschneidung nicht Bedingung der Rechtfertigung ist, ist nur in bezug auf den Juden die Konkretion dessen, daß das Gesetz als solches nicht Bedingung der Rechtfertigung ist. Das bloße Unbeschnittensein bzw. die Aufhebung des Zeremonialgesetzes ist noch keineswegs im strikten Sinne Freiheit von der Beschneidung. Denn Freiheit von der Beschneidung ist erst radikal verstanden als Freiheit vom Gesetz überhaupt: „daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben" (Rm 3, 28). Entsprechend hieße religionslos sein noch lange nicht im strikten Sinne Freiheit von der Religion. Denn Freiheit von der Religion wäre ebenfalls radikal erst verstanden als Freiheit vom Gesetz überhaupt. Darum gilt: „Beschnitten sein ist nichts, und unbeschnitten sein ist nichts" (1. Kor 7, 19), religiös sein ist nichts, und religionslos sein ist nichts! Nun bedarf aber die in Christus dem Glauben geschenkte Freiheit vom Gesetz einer Interpretation, die in bezug auf das Gesetz vornehmlich zweierlei zu bedenken gibt.

Einmal: Die Predigt des Evangeliums schließt notwendig und bleibend Predigt des Gesetzes in sich, und zwar um des rechten Verständnisses des Evangeliums willen. Ohne die Predigt des Gesetzes kann das Evangelium gar nicht als Evangelium gepredigt werden. Daß Christus die Erfüllung und damit das Ende des Gesetzes ist, kann nur bezeugt werden, indem das Gesetz zur Sprache kommt. Will

man das Evangelium predigen, ohne das Gesetz zu predigen, so macht man eo ipso aus dem Evangelium Gesetz und verfälscht damit zugleich das Gesetz, indem man aus dem Evangelium ein religiöses Sondergesetz macht, das mit der den Menschen als Menschen angehenden Wirklichkeit nichts zu tun hat, sondern den Menschen, um ihn zum Christen zu machen, der Wirklichkeit entfremdet. An der Predigt des Gesetzes hängt darum, daß das Evangelium konkret, verständlich und verbindlich und in dem allen wirklich als Evangelium, d. h. erlösend und befreiend gepredigt wird. Wir können auch sagen: Die Predigt des Gesetzes gehört deshalb um der Predigt des Evangeliums willen in die Predigt des Evangeliums, weil es in der Predigt des Evangeliums um den wirklichen Menschen geht. Man darf also nicht sagen: Obwohl eigentlich nur das Evangelium zu predigen ist, muß trotzdem daneben leider auch noch Gesetz gepredigt werden. Das hieße soviel wie: Obwohl das Evangelium zu predigen ist, muß trotzdem leider auch vom Menschen in seiner konkreten Wirklichkeit, dem das Evangelium gilt, die Rede sein. Wäre es so, dann wäre das Evangelium eine Art Märchen, das um so reiner zur Geltung kommt, je mehr es uns unsere wirkliche Existenz vergessen läßt. Es muß vielmehr heißen: Weil das Evangelium zu predigen ist, muß gerade deshalb vom Menschen in seiner konkreten Wirklichkeit die Rede sein. Und entsprechend: Weil das Evangelium zu predigen ist, muß das Gesetz gepredigt werden. Die Predigt des Gesetzes schränkt die Predigt des Evangeliums nicht ein, sondern dient, recht verstanden, dazu, daß die Predigt des Evangeliums wirklich Predigt des Evangeliums sei. Ohne die Predigt des Gesetzes würde die Predigt des Evangeliums aufhören, Predigt des Evangeliums zu sein.

Ferner: Die christliche Verkündigung unterscheidet sich nun aber von anderer „Verkündigung“ in Religionen, Weltanschauungen usw. nicht nur dadurch, daß sie Predigt des Evangeliums ist, sondern auch dadurch, wie sie das Gesetz predigt, nämlich daß sie es um des Evangeliums willen predigt. Die Predigt des Evangeliums tritt nicht zu einer vorgegebenen und davon unberührten Predigt des Gesetzes hinzu, sondern die Predigt des Gesetzes selbst wird von der Predigt des Evangeliums her alteriert. Um diese Feststellung gegen Mißverständnis abzuschirmen, sei sofort erläuternd hinzugefügt: Die christliche Verkündigung predigt nicht ein anderes Gesetz, sondern sie predigt das Gesetz anders. „Anders“, d. h. in Bezeugung dessen, was nur vom Evangelium her bezeugt werden kann, nämlich was das Gesetz vermag und was es nicht vermag, und d. h. daß die lex non

necessaria, ja impossibilis ist ad iustificationem[1]. Doch müßte man nun nicht gleichfalls sagen, die christliche Verkündigung predige auch ein anderes Gesetz? Ist nicht neben der im Evangelium dem Glauben zugesprochenen Freiheit vom Gesetz überhaupt, also neben der durch Christus als Erfüllung und Ende des Gesetzes geschehenen Abrogation des Gesetzes im Ganzen auch die Tatsache einer partiellen und keineswegs nur im Glauben gültigen Abrogation des Gesetzes zu beachten, d. h. einer Abrogation, die sich nur auf bestimmte Teile des Gesetzes erstreckt (also z. B. das alttestamentliche Zeremonialgesetz) und somit eben auf eine Änderung des Gesetzes hinausläuft? Um diesen offensichtlichen Tatbestand richtig zu verstehen, bedarf es nun aber der Berücksichtigung einer Unterscheidung, die ich hier nur thetisch ohne nähere Explikation einführen kann. Es ist zu unterscheiden zwischen dem Gesetz als immer schon geschehendem und der Predigt des Gesetzes, anders ausgedrückt: zwischen dem Gesetz im Hinblick darauf, daß es untrennbar zu meiner Existenz gehört, daß es geradezu meine Wirklichkeit ist[2], und dem Gesetz im Hinblick darauf, daß es in einer bestimmten Auslegung gelehrt wird. Nur darum kann überhaupt dem Menschen das Gesetz gepredigt werden, weil das Gesetz zuvor schon immer beim Menschen ist, weil der Mensch gar nicht Mensch wäre, ohne daß er dem Geschehen des Gesetzes ausgeliefert wäre. Im Blick darauf ist der Begriff einer nova lex strenggenommen ein Widerspruch in sich. Man könnte bestenfalls von einer renovatio legis[3] sprechen. Auch in bezug auf die in der christlichen Verkündigung um der Predigt des Evangeliums willen notwendig inbegriffene Predigt des Gesetzes kann man also nicht von einer doctrina novae legis, sondern nur von einer nova doctrina legis sprechen. Von daher wäre jene partielle Abrogation des Gesetzes zu interpretieren als ein Zur-Geltung-Kommen der lex ipsa. Dabei wird in-

---

[1] Diese geläufige Wendung Luthers bedarf keiner besonderen Belege.

[2] Vgl. dazu Luthers Begriff des Gesetzes. Z. B.: „Prior pars doctrinae (nämlich die Predigt des Gesetzes) ostendit illas res, quae iam existunt in natura humana." (WA 39, 1; 361, 29 f.) (Gegen die Wendung „lex requiritur":) „Hi sunt improprii et incommodi sermones, nec veri sunt. Nam lex iam adest, ist schon da. Lex prius adest in facto." (aaO 477, 6 f. vgl. auch 446 f.) „Lex . . . nulla nostra necessitate, sed de facto iam invitis nobis adest . . ." (aaO 353, 37 f.) „Haec tria, lex, peccatum, mors sunt inseparabilia. Quatenus igitur mors adhuc est in homine, eatenus peccatum et lex est in homine." (aaO 354, 24 ff.) Vgl. meinen Aufsatz: Zur Lehre vom triplex usus legis in der reformatorischen Theologie, ThLZ 1950; 235–246.

[3] „. . . coactus est Deus a novo nobis, ne prorsus suam legem oblivisceremur, metam proponere, ut sic recordaremur saltem, qui iam antea fuerimus et qui iam simus. Itaque renovata lex est, et quidem scripta et tradita certo populo, in quantum scripta, sed non in quantum dicta, quia hae notitiae communes erant omnibus gentibus, sicuti experientia ipsa testatur." (WA 39, 1; 539, 13 – 540, 3)

sofern das Evangelium zum Kriterium dieser Abrogation, als das Vorzeichen, das vom Evangelium her die Predigt des Gesetzes bestimmt (nämlich daß das Gesetz impossibilis sei ad iustificationem), einen Teil der überlieferten doctrina legis zwar gerade erst recht in Kraft setzt, einen anderen Teil dagegen schlechthin erledigt sein läßt. Und zwar ist, sofern das Gesetz um des Evangeliums willen gepredigt wird, derjenige Teil der überlieferten doctrina legis schlechthin erledigt, der von der Erkenntnis her sinnlos geworden ist, daß das Gesetz nicht Mittel zur Erlangung des Heils ist[1]. Daß bei dieser kritischen Sonderung in bezug auf überlieferte doctrina legis Evangelium und rationale Aufklärung nicht nur in sehr problematischer Nachbarschaft erscheinen, sondern auch in unbestreitbare faktische Berührung treten können, sei jetzt nur am Rande erwähnt, obwohl ja damit wieder ausdrücklich der Kontakt hergestellt wäre zur Bonhoefferschen Problemstellung.

Dieser nur notdürftig skizzierte und darum nach verschiedenen Seiten hin unabgeschützt gebliebene Gedankengang, zu dem Bonhoeffers Parallelisierung des Problems der Religion mit dem Problem der Beschneidung Anlaß gibt, sei noch illustriert und dadurch zugleich auf seinen eigentlichen scopus hin vorangetrieben durch den Hinweis auf Luthers Argumentationsweise. Die christliche Freiheit vom Gesetz wirkt sich auf die Predigt des Gesetzes aus in der Weise der Reduktion auf das allen ins Herz geschriebene Gesetz. Das tritt zutage in der Frage nach der Verbindlichkeit der Predigt des Gesetzes. Wenn mir jemand sagt: du bist nicht beschnitten, so trifft mich damit nicht die anklagende Stimme des Gesetzes, es betrifft mich gar nicht. Wenn mir dagegen vorgehalten wird: du glaubst nicht an Gott, du fürchtest ihn nicht usw., so klagt mich das an, weil es mich betrifft[2]. Wie steht es aber heute? Trifft das auch den modernen

---

[1] Gewiß wäre hier noch weiter zu differenzieren, wie es Luther z. B. in bezug auf die Beschneidung tut: „Circumcisio et lex fiat tandem definita: quod non necessaria ad iustificandum . . . gentibus non debet imponi, quia esset eis novitas, ergo nemo cogatur ad Circumcisionem neque aliquis cogatur vi a Circumcisione . . . Paulus non cogit nec facto, verbo Iudeos a Circumcisione sed addit: per quam non potestis iustificari . . . Neminem coge a Circumcisione; maneat, si vult, modo hoc sciat: non esse necessariam ad iustificationem.“ (WA 40, 1; 158, 1 f. 6 f. 159, 6 f. 8 f.) Aber diese Klausel hat doch nun faktisch auch bei den Christen aus den Juden zur Abrogation des Zeremonialgesetzes geführt.

[2] Im Anschluß an das Zitat S. 344 Anm. 3: „Nam si hoc non esset, iam nihili fecerimus, si lex diceret: Tu non fidis Deo, non times Deum, abuteris nomine eius, quam iam nihili facimus, si quando diceretur: Tu non es circumcisus, tu non affers bovem, vitulum, pecudes. Nam haec cum audio, nihil moveor neque perhorresco et tamquam ludum iocumque puto. At quando dicit: Tu es incredulus Deo, non credis Deo, non times Deum, es adulter, moechus, inobediens et quicquid tale est,

religionslosen Menschen? Wir müssen wohl zugeben: Nein! Welche Veränderung ist damit eingetreten? Daß der moderne religionslose Mensch nicht mehr de facto unter dem Gesetz steht? Keineswegs, wenn anders, wie wir sagten, das Gesetz untrennbar zur Existenz des Menschen gehört, geradezu seine Wirklichkeit ist! Daß das Gesetz, unter dem er de facto steht, nicht in Wahrheit Gottes Gesetz ist? Die christliche Verkündigung wäre am Ende, wenn das zuträfe! Die Veränderung, auf die wir hier stoßen, ist doch wohl die, daß die traditionelle „religiöse" Auslegung des Gesetzes, unter dem auch der religionslose Mensch de facto steht, offenbar für diesen das Gesetz nicht mehr verständlich und verbindlich zur Sprache zu bringen vermag, weil sie diesen modernen religionslosen Menschen nicht mehr in seiner Wirklichkeit zur Sprache bringt, sondern meint, ihm ein Gesetz hinzufügen und entgegensetzen zu müssen, das nicht als das Gesetz zu verifizieren ist, unter dem der moderne religionslose Mensch de facto steht. Und das ist offenbar deswegen so, weil die traditionelle „religiöse" Interpretation des Gesetzes grundsätzlich davor kapituliert hat, das Gesetz im ganzen und damit die Wirklichkeit im ganzen und damit auch den ganzen Menschen zur Sprache zu bringen und in Anspruch zu nehmen. Gerade weil sie so, wie sie es tut, von Gott redet, nämlich sozusagen als von einer zusätzlichen, an die Welt und die Existenz des Menschen angrenzenden Wirklichkeit, darum bezeugt gerade sie nicht mehr das Gesetz als Gottes Gesetz. Es kann sich also ganz und gar nicht darum handeln, dem modernen religionslosen Menschen zuliebe darauf zu verzichten, das Gesetz als Gottes Gesetz zu bezeugen. Vielmehr geht es gerade darum, angesichts des modernen religionslosen Menschen sich neu der Frage zu stellen, was es heißt, das Gesetz, das untrennbar zur Existenz des Menschen gehört und das geradezu seine Wirklichkeit ist, als Gottes Gesetz zu bezeugen. Die herkömmliche religiöse Interpretation des Gesetzes ist zu einem religiösen Sondergesetz geworden, dem – vergleichbar dem Gesetz der Beschneidung – die Allgemeinverbindlichkeit fehlt, und das darum, wenn seine Übernahme trotzdem zur Vorbedingung des Glaubens gemacht wird, gerade vom Evangelium her für abrogiert zu erklären ist.

Die entscheidende Frage lautet darum: Wie predigen wir dem religionslosen Menschen das Evangelium als Freiheit vom Gesetz, und

---

hic statim perhorresco et pavesco et sentio in corde, me certe hoc debere Deo, non quia traditus et scriptus decalogus sit nobis, sed quod scimus vel leges has nobiscum in mundum attulimus et hac quidem praedicatione statim velamen tollitur et ostenditur mihi, quod facio peccatum." (WA 39, 1; 540, 3–13)

d. h. Jesus Christus als Erfüllung und Ende des Gesetzes, ohne ihm zuvor erst ein Gesetz aufzuerlegen, das ihm ein fremdes, ihn nicht betreffendes Gesetz ist? Wie trifft den religionslosen Menschen eigentlich das Gesetz? Was ist das, was ihn unbedingt angeht? Wie bringen wir das Gesetz, unter dem er de facto steht, zur Sprache? Ich sage, das sei die entscheidende Frage; denn an der Verständlichkeit und Verbindlichkeit der Predigt des Gesetzes hängt die Verständlichkeit und Verbindlichkeit der Predigt des Evangeliums[1].

2) Welchen Beitrag liefern Bonhoeffers Bemerkungen über Religion und Religionslosigkeit zum Problem der Predigt des Gesetzes, oder wie wir nun auch sagen können: des Zur-Sprache-Kommens der uns angehenden Wirklichkeit? Lassen wir jetzt einmal die Fragezeichen zu Bonhoeffers Gebrauch des Religionsbegriffs (s. o. Teil III) unberücksichtigt, so ergibt sich folgendes Bild:

Die Grundstruktur von „Religion“ ist: die Ergänzung der Wirklichkeit durch Gott. Auf diesen Nenner ließe sich m. E. die Fülle der verschiedenen Aussagen Bonhoeffers über die Religion bringen: das für die Religion charakteristische Denken in zwei Räumen[2], das Bemühen, Gott einen Raum auszusparen[3], die Auffassung von Tran-

---

[1] „Nur wenn man die Unaussprechlichkeit des Namens Gottes kennt, darf man auch einmal den Namen Jesus Christus aussprechen; nur wenn man das Leben und die Erde so liebt, daß mit ihr alles verloren und zu Ende zu sein scheint, darf man an die Auferstehung der Toten und eine neue Welt glauben; nur wenn man das Gesetz Gottes über sich gelten läßt, darf man wohl auch einmal von Gnade sprechen, und nur wenn der Zorn und die Rache Gottes über seine Feinde als gültige Wirklichkeiten stehen bleiben, kann von Vergebung und von Feindesliebe etwas unser Herz berühren. Wer zu schnell und zu direkt neutestamentlich sein und empfinden will, ist m. E. kein Christ. . . . Man kann und darf das letzte Wort nicht vor dem vorletzten sprechen. Wir leben im Vorletzten und glauben das Letzte . . .“ (WE 112 f.)

[2] S. o. S. 315 Anm. 1 und S. 317 Anm. 1 „Solange Christus und die Welt als zwei aneinanderstoßende und einander abstoßende Räume gedacht werden, bleibt dem Menschen nur folgende Möglichkeit: Unter dem Verzicht auf das Wirklichkeitsganze stellt er sich in einen der beiden Räume, er will Christus ohne die Welt oder die Welt ohne Christus. In beiden Fällen betrügt er sich selbst. Oder aber der Mensch will in beiden Räumen zugleich stehen und wird damit der Mensch des ewigen Konflikts . . . So schwierig es nun sein mag, sich dem Bann dieses Raumdenkens zu entziehen, so gewiß ist es doch, daß es sowohl dem biblischen wie dem reformatorischen Denken zutiefst widerspricht und daß es daher an der Wirklichkeit vorbeigeht. Es gibt nicht zwei Wirklichkeiten, sondern *nur eine Wirklichkeit,* und das ist die in Christus offenbar gewordene Gotteswirklichkeit in der Weltwirklichkeit.“ (E 62)

[3] S. o. S. 314 Anm. 1 und 3. „. . . es scheint mir immer, wir wollten dadurch nur ängstlich Raum aussparen für Gott.“ (WE 182) „. . . daß sie alle darauf ausgehen, einen Raum für Religion in der Welt oder gegen die Welt auszusparen.“ (WE 219) „Wo behält nun Gott noch Raum? fragen ängstliche Gemüter . . .“ (WE 241) „Ich will also darauf hinaus, daß man Gott nicht noch an irgendeiner allerletzten heimlichen Stelle hineinschmuggelt . . .“ (WE 236)

szendenz im erkenntnistheoretisch-metaphysischen Sinne[1] oder im Sinne des die menschlichen Möglichkeiten Übersteigenden[2], die Lokalisierung der Transzendenzerfahrung als Grenzerfahrung[3], ihre Schematisierung als Lösung ungelöster Probleme[4], die Rolle Gottes als „Lückenbüßers"[5], das Aufspüren und Ausnützen der menschlichen

---

[1] S. o. S. 338 f. Anm. 3. „Das ‚Jenseits' Gottes ist nicht das Jenseits unseres Erkenntnisvermögens! Die erkenntnistheoretische Transzendenz hat mit der Transzendenz Gottes nichts zu tun." (WE 182) „Das Jenseitige ist nicht das unendlich Ferne, sondern das Nächste." (WE 255) „Gott . . . nicht in den Begriffsgestalten des Absoluten, Metaphysischen, Unendlichen etc." (WE 260)

[2] „Die Religiosität des Menschen weist ihn in seiner Not an die Macht Gottes in der Welt." (WE 242) „. . . So tun sie alle, alle, Christen und Heiden." (WE 246) „Was ist Gott? Nicht zuerst ein allgemeiner Gottesglaube an Gottes Allmacht etc. Das ist keine echte Gotteserfahrung, sondern ein Stück prolongierter Welt. . . . Unser Verhältnis zu Gott ist kein ‚religiöses' zu einem denkbar höchsten, mächtigsten, besten Wesen – dies ist keine echte Transzendenz – . . ." (WE 259) „Nicht die unendlichen, unerreichbaren Aufgaben, sondern der jeweils gegebene erreichbare Nächste ist das Transzendente." (WE 260)

[3] „Die Religiösen sprechen von Gott, wenn menschliche Erkenntnis (manchmal schon aus Denkfaulheit) zu Ende ist oder wenn menschliche Kräfte versagen – es ist eigentlich immer der deus ex machina, den sie aufmarschieren lassen, entweder zur Scheinlösung unlösbarer Probleme oder als Kraft bei menschlichem Versagen, immer also in Ausnutzung menschlicher Schwäche bzw. an den menschlichen Grenzen; das hält zwangsläufig immer nur solange vor, bis die Menschen aus eigener Kraft die Grenzen etwas weiter hinausschieben und Gott als deus ex machina überflüssig wird; das Reden von den menschlichen Grenzen ist mir überhaupt fragwürdig geworden (ist selbst der Tod heute, da die Menschen ihn kaum noch fürchten, und die Sünde, die die Menschen kaum noch begreifen, noch eine echte Grenze?) . . . An den Grenzen scheint es mir besser, zu schweigen und das Unlösbare ungelöst zu lassen. . . . Die Kirche steht nicht dort, wo das menschliche Vermögen versagt, an den Grenzen, sondern mitten im Dorf." (WE 181 f.) „. . . nicht erst an den Grenzen unserer Möglichkeiten, sondern mitten im Leben muß Gott erkannt werden." (WE 211) „Erlösungsmythen entstehen aus den menschlichen Grenzerfahrungen." (WE 227) „Gewiß nahm sich Jesus der Existenzen am Rande der menschlichen Gesellschaft, Dirnen, Zöllner, an, aber doch durchaus nicht nur ihrer, sondern weil er sich der Menschen überhaupt annchmen wollte." (WE 231) Vgl. auch o. S. 314 Anm. 3.

[4] „. . . Gott wird zur Antwort auf Lebensfragen, zur Lösung von Lebensnöten und -konflikten." (WE 230) „In dem, was wir erkennen, sollen wir Gott finden, nicht aber in dem, was wir nicht erkennen; nicht in den ungelösten, sondern in den gelösten Fragen will Gott von uns begriffen sein. Das gilt für das Verhältnis von Gott und wissenschaftlicher Erkenntnis. Aber es gilt auch für die allgemein menschlichen Fragen von Tod, Leiden und Schuld. . . . (Jesus Christus) ist die Mitte des Lebens und ist keineswegs ‚dazu gekommen', uns ungelöste Fragen zu beantworten. Von der Mitte des Lebens aus fallen gewisse Fragen überhaupt aus und ebenso die Antworten auf solche Fragen . . . In Christus gibt es keine ‚christlichen Probleme'." (WE 211)

[5] (In bezug auf die Erfahrung der Trennung:) „Es ist verkehrt, wenn man sagt, Gott füllt die Lücke aus; er füllt sie garnicht aus, sondern er hält sie vielmehr gerade unausgefüllt . . ." (WE 131) „. . . daß man Gott nicht als Lückenbüßer unserer unvollkommenen Erkenntnis figurieren lassen darf." (WE 210) „‚Gott' als Arbeitshypothese, als Lückenbüßer für unsere Verlegenheiten . . ." (WE 258)

Schwächen zum Nachweis des Angewiesenseins auf Gott[1], das Verständnis des Christseins als menschlicher Sonderexistenz[2], die Schwerpunktverlagerung in ein individualistisches Heilsverständnis[3], in die Innerlichkeit[4] bzw. in das Jenseits[5], wobei die Welt sich selbst überlassen bleibt[6], ihre Gottlosigkeit religiös verdeckt wird[7], und Gottes Gaben und seine „Stunden“ verkannt werden[8]. Das sind Abbreviaturen, die über die von Bonhoeffer gegebenen Ansätze hinaus und gegebenenfalls in kritischer Auseinandersetzung mit diesen einer umfassenden Explikation bedürften, um das darin anvisierte „religiöse“ Verständnis des Gesetzes herauszuarbeiten. Das theologische Problem wäre dabei dies, ob und warum bei einer Grundanschauung, die auf

---

[1] S. o. S. 314 Anm. 2 und 3, S. 324 Anm. 1, S. 348 Anm. 3. „Ich will also darauf hinaus, . . . daß man den Menschen in seiner Weltlichkeit nicht ‚madig macht‘ . . .“ (WE 236) Vgl. hierzu auch die Kritik an „religiösen Erpressungen“: WE 140, 179, 181, 218, 234 f.

[2] WE 244, zitiert o. S. 318 Anm. 3. Vgl. auch S. 317 Anm. 1.

[3] „Ist nicht die individualistische Frage nach dem persönlichen Seelenheil uns allen fast völlig entschwunden? Stehen wir nicht wirklich unter dem Eindruck, daß es wichtigere Dinge gibt, als diese Frage (– vielleicht nicht als diese *Sache,* aber doch als diese *Frage*!?)? Ich weiß, daß es ziemlich ungeheuerlich klingt, dies zu sagen. Aber ist es nicht im Grunde sogar biblisch?“ (WE 184)

[4] S. o. S. 314 Anm. 3 und S. 332 Anm. 1. „Die Bibel kennt unsere Unterscheidung von Äußerem und Innerem nicht. . . . Das ‚Herz‘ im biblischen Sinne ist nicht das Innerliche, sondern der ganze Mensch, wie er vor Gott ist.“ (WE 236) Vgl. auch die Polemik gegen die Tendenz zur Vergeistigung: WE 126, 160, 253.

[5] S. o. S. 338 f. Anm. 3. „Das Schwergewicht fällt nun auf das Jenseits der Todesgrenze. Und eben hierin sehe ich den Fehler und die Gefahr. Erlösung heißt nun Erlösung aus Sorgen, Nöten, Ängsten und Sehnsüchten, aus Sünde und Tod in einem besseren Jenseits. Sollte dieses aber wirklich das Wesentliche der Christusverkündigung der Evangelien und des Paulus sein? Ich bestreite das.“ (WE 226, vgl. auch 184)

[6] WE 185.

[7] Der Mensch „muß also wirklich in der gottlosen Welt leben, und darf nicht den Versuch machen, ihre Gottlosigkeit irgendwie religiös zu verdecken, zu verklären.“ (WE 244) „Wenn man von Gott ‚nicht-religiös‘ sprechen will, dann muß man so von ihm sprechen, daß die Gottlosigkeit der Welt dadurch nicht irgendwie verdeckt, sondern vielmehr gerade aufgedeckt wird . . .“ (WE 246)

[8] „Man soll Gott in dem finden und lieben, was er uns gerade gibt; wenn es Gott gefällt, uns ein überwältigendes irdisches Glück genießen zu lassen, dann soll man nicht frömmer sein als Gott und dieses Glück durch übermütige Gedanken und Herausforderungen und durch eine wildgewordene religiöse Phantasie, die an dem, was Gott gibt, nie genug haben kann, wurmstichig werden lassen. Gott wird es dem, der ihn in seinem irdischen Glück findet und ihm dankt, schon nicht an Stunden fehlen lassen, in denen er daran erinnert wird, daß das Irdische nur etwas Vorläufiges ist und daß es gut ist, sein Herz an die Ewigkeit zu gewöhnen, und schließlich werden auch die Stunden nicht ausbleiben, in denen wir aufrichtig sagen können: ‚ich wollt', daß ich daheime wär' . . .‘ Aber das alles hat seine Zeit und die Hauptsache ist, daß man mit Gott Schritt hält und ihm nicht immer schon einige Schritte vorauseilt, allerdings auch keinen Schritt hinter ihm zurückbleibt. Es ist Übermut, alles auf einmal haben zu wollen, das Glück der Ehe und das Kreuz und das himmlische Jerusalem . . .“ (WE 123 f.)

die Ergänzung der Wirklichkeit durch Gott hinausläuft, sowohl das rechte Verständnis des Gesetzes als auch das rechte Verständnis des Evangeliums verfehlt wird.

Demgegenüber ist nun die Grundstruktur der „Religionslosigkeit": das Fertigwerden mit der Wirklichkeit ohne Gott. In dieser Wendung gipfelt Bonhoeffers Analyse des modernen religionslosen Menschen[1]. Doch wie ist das gemeint? Im Sinne eines bejahenden Urteils? Es bedürfte nicht erst des Hinweises, daß dann ja jede weitere Bemühung um die christliche Verkündigung überflüssig ist und Bonhoeffers Frage, wie man religionslos-weltlich von Gott reden könne, geradezu gegen den Satz vom Widerspruch verstößt und eine Absurdität darstellt, wenn der religionslose Mensch tatsächlich und in uneingeschränktem Sinne mit der Wirklichkeit fertig wird ohne Gott. Es genügte schon die Feststellung, daß jenes Urteil offensichtlich ganz unrealistisch ist. Denn welcher vernünftige, nüchtern denkende Mensch wollte behaupten, daß man überhaupt im strikten Sinne von einem Fertigwerden mit der Wirklichkeit reden könne, ganz gleich unter welchem Vorzeichen, ob „ohne Gott" oder „mit Gott"? Wird dann nicht aber doch die Theologie und die christliche Verkündigung zwangsläufig auf den von Bonhoeffer so leidenschaftlich abgelehnten Weg gedrängt, den Nachweis zu führen, daß und inwiefern der Mensch mit der Wirklichkeit *nicht* fertig wird, und auf diesen Nachweis ihre Existenzberechtigung zu gründen? Dem ist zwar dadurch ein Riegel vorgeschoben, daß der Geltungsanspruch der christlichen Verkündigung sich nach Bonhoeffer nicht herleitet aus darin dargebotenen Problemlösungen[2]. Trotzdem bleibt doch die Aufgabe einer kritischen Auseinandersetzung gerade auch mit dem modernen religionslosen Menschen unausweichlich. Es hat allerdings den Anschein, daß Bonhoeffer die ganze Schärfe seiner Kritik gegen den religiösen Menschen richtet, den Religionslosen dagegen eigentümlich schont. Dieser

---

[1] Unter der „Bewegung in der Richtung auf die menschliche Autonomie" versteht er „die Entdeckung der Gesetze, nach denen die Welt in Wissenschaft, Gesellschafts- und Staatsleben, Kunst, Ethik, Religion lebt und mit sich selbst fertig wird". „Der Mensch hat gelernt, in allen wichtigen Fragen mit sich selbst fertig zu werden ohne Zuhilfenahme der ‚Arbeitshypothese: Gott' . . . es zeigt sich, daß alles auch ohne ‚Gott' geht, und zwar ebensogut wie vorher." (WE 215 f.) „Menschen werden faktisch – und so war es zu allen Zeiten – auch ohne Gott mit diesen Fragen fertig", nämlich „allgemein menschlichen Fragen von Tod, Leiden und Schuld". (WE 211. Beachtlich ist hier die Parenthese: „zu allen Zeiten"!)

[2] „Es ist heute so, daß es auch für diese Fragen (s. vorige Anm.!) menschliche Antworten gibt, die von Gott ganz absehen können. . . . es ist einfach nicht wahr, daß nur das Christentum eine Lösung für sie hätte. Was den Begriff der ‚Lösung' angeht, so sind vielmehr die christlichen Antworten ebenso wenig – oder ebenso gut – zwingend wie andere mögliche Lösungen." (WE 211) Vgl. o. S. 348 Anm. 4.

Eindruck ist jedoch in dieser allgemeinen Form völlig falsch. Wenn er die Mündigkeit der Welt bejaht, so meint er damit selbstverständlich „nicht die platte und banale Diesseitigkeit der Aufgeklärten, der Betriebsamen, der Bequemen oder der Lasziven“ [1]. Man braucht nicht erst all die Äußerungen kritischer Analyse, ja bisweilen des Abscheus in bezug auf gewisse Erscheinungsweisen des modernen Menschen zusammenzustellen [2], sondern es sollte die bloße Erinnerung an seine Gegner, denen er bis zum Tod widerstand, genügen, um jedes Mißverständnis auszuschließen, als decke er ein leichtfertiges oder hybrides „Fertigwerden ohne Gott“. Aber das Problem sitzt tiefer. Man darf sich die Auseinandersetzung mit dem modernen religionslosen Menschen nicht so einfach machen, daß man sich nur an dessen Entartungen hält. Wie steht es angesichts seiner besten Möglichkeiten mit dem Fertigwerden ohne Gott? Ist es nun nicht doch notwendig, hier von „Grenzen“ zu reden, diesen Menschen auf seine Grenzen hin anzusprechen und an solchen Grenzen von Gott zu sprechen? Läßt es sich im Ernst aufrechterhalten, daß das Reden von den menschlichen Grenzen überhaupt fragwürdig geworden und selbst der Tod und die Sünde heute keine echte Grenze mehr seien [3]? Hat nicht Bonhoeffer selbst die Bedeutung solcher Grenzerfahrungen für sich persönlich bezeugt [4], und steht nicht darüber hinaus seine letzte theologische Entwicklung ganz im Zeichen des bewußten Durchstehens eines „Grenzfalles“ [5]? Man stößt darum auch in den grundsätzlichen Ausführungen immer wieder auf Bemerkungen, die das „Fertigwerden“ mit einem Fragezeichen versehen, auf das Problem der „Grenze“ hinweisen und als Korrektiv jener anderen Aussagen nicht einfach übergangen werden dürfen. So wenn er von dem Fertigwerden

---

[1] WE 248.

[2] Als Beispiele seien nur erwähnt die Ausführungen über das „Qualitätsgefühl“ und den „Prozeß der Verpöbelung in allen Gesellschaftsschichten“ (WE 24 ff.), über die „zynische . . . gottlose Offenheit“ (WE 108, 114 ff.), über den Verlust des „moralischen Gedächtnisses“ (WE 143), über jämmerliches Verhalten von Mitgefangenen (WE 145 f.), über Restbestände eines Glaubens an irgend etwas „Übersinnliches“ (WE 159 f.), über „eine schauerliche Verödung und Verarmung“ als Folgeerscheinung der Versachlichung (WE 171 f.), über das einlinige Denken („wenn Flieger kommen, sind sie nur Angst; wenn es was Gutes zu essen gibt, sind sie nur Gier; wenn ihnen ein Wunsch fehlschlägt, sind sie nur verzweifelt; wenn etwas gelingt, sehen sie nichts anderes mehr“, WE 209 f.) usw. Vgl. auch o. S. 313 Anm. 1.

[3] S. o. S. 348 Anm. 3.

[4] „. . . die schweren Luftangriffe . . . führen mich ganz elementar zum Gebet und zur Bibel zurück. . . . In mehr als einer Hinsicht ist diese Gefängniszeit für mich eine sehr heilsame Pferdekur.“ (WE 110 f.) „. . . es ist eben doch so, daß die Not kommen muß, um uns aufzurütteln und ins Gebet zu treiben . . .“ (WE 139)

[5] WE 92.

mit dem Sterben das Fertigwerden mit dem Tod unterscheidet[1], wenn er beobachtet, „daß die meisten Menschen nicht wissen, woher sie eigentlich leben", und darin „ein unbewußtes Warten auf das lösende und befreiende Wort" zu erkennen meint[2], wenn er zeigt, wie das Fertigwerden des modernen Menschen mit den Bedrohungen seitens der Natur in verschärftem Maß vor das Problem des Fertigwerdens mit sich selbst stellt[3], und wenn er betont, daß der Mensch nie für sich selbst, sondern nur in der Begegnung mit dem Nächsten und darum nur in der Erfahrung des eigenen Begrenztseins – also letztlich paradoxerweise nur als Fragment! – ein Ganzer sein kann[4]. Aber all diese Tatbestände, die nun einmal in der Erfahrung von Schuld

[1] „Ostern? Unser Blick fällt mehr auf das Sterben als auf den Tod. Wie wir mit dem Sterben fertigwerden, ist uns wichtiger als wie wir den Tod besiegen. Sokrates überwand das Sterben, Christus überwand den Tod als *ἔσχατος ἐχθρός* . . . Mit dem Sterben fertigwerden bedeutet noch nicht mit dem Tod fertigwerden. Die Überwindung des Sterbens ist im Bereich menschlicher Möglichkeiten, die Überwindung des Todes heißt Auferstehung. Nicht von der ars moriendi, sondern von der Auferstehung Christi her kann ein neuer, reinigender Wind in die gegenwärtige Welt wehen. *Hier* ist die Antwort auf das: *δὸς μοὶ ποῦ στῶ καὶ κινήσω τὴν γῆν.*" (WE 168)

[2] WE 169.

[3] „Ziel ist, unabhängig von der Natur zu sein. Natur wurde früher durch die Seele überwunden, bei uns durch technische Organisation aller Art. Das uns unmittelbar Gegebene ist nicht mehr die Natur, sondern die Organisation. Mit diesem Schutz vor der Bedrohung durch die Natur entsteht aber selbst wieder eine neue Bedrohung des Lebens, nämlich durch die Organisation selbst. Nun fehlt die seelische Kraft! Die Frage ist: Was schützt uns gegen die Bedrohung durch die Organisation? Der Mensch wird wieder auf sich selbst verwiesen. Mit allem ist er fertiggeworden, nur nicht mit sich selbst! Gegen alles kann er sich versichern, nur nicht gegen den Menschen. Zuletzt kommt es doch auf den Menschen an." (WE 258) Vgl. auch WE 200 ff. „Es wird nicht die Aufgabe unserer Generation sein, noch einmal ‚große Dinge zu begehren', sondern unsere Seele aus dem Chaos zu retten und zu bewahren und in ihr das Einzige zu erkennen, das wir wie eine ‚Beute' aus dem brennenden Hause tragen." (WE 202 f.)

[4] „Der Wunsch, alles durch sich selbst sein zu wollen, ist ein falscher Stolz. Auch was man anderen verdankt, gehört eben zu einem und ist ein Stück des eigenen Lebens . . . Man ist eben mit dem, was man selbst ist und was man empfängt, ein Ganzes." (WE 111) „Wittiko ‚tut das Ganze', indem er sich im wirklichen Leben zurechtzufinden sucht und dabei immer auf den Rat der Erfahrenen hört, also indem er selbst ein Glied des ‚Ganzen' ist. Man wird nicht für sich allein ein ‚Ganzer', sondern nur mit anderen zusammen." (WE 141) In bezug auf die Erscheinung des Abstumpfens gegen schwere Eindrücke meint er, „daß es sich doch auch um ein klareres, nüchterneres Erfassen der eigenen begrenzten Aufgaben und Möglichkeiten und dadurch um die Ermöglichung wirklicher Liebe zum Nächsten handeln kann." (WE 175) „Schließlich sind eben die menschlichen Beziehungen doch einfach das Wichtigste im Leben; daran kann auch der moderne ‚Leistungsmensch' nichts ändern, aber auch nicht die Halbgötter oder die Irrsinnigen, die von menschlichen Beziehungen nichts wissen. Gott selbst läßt sich von uns im Menschlichen dienen. Alles andere ist der Hybris sehr nahe." Gewiß besteht auch die Gefahr einer Verkehrung in einen „Kult des Menschlichen", „der der Wirklichkeit unangemessen ist. Ich meine demgegenüber hier die schlichte Tatsache, daß die Menschen uns wichtiger im Leben sind als alles andere. Das bedeutet gewiß keine Geringschätzung der Welt der Dinge und der sachlichen Leistung. . . . Für

und in der Begegnung mit dem Tod ihre äußerste Erlebnisdichte erhalten, heben doch nicht auf, machen es vielmehr um so bedrängender, daß der moderne religionslose Mensch mit der Wirklichkeit fertig werden muß ohne Gott. Er hat Gott nicht als Kompensation seiner Schwächen, als das Jenseits seiner Grenzen, als Prolongatur der Welt, als Ergänzung der Wirklichkeit. Er ist ganz an diese Welt gewiesen, dem Druck der Wirklichkeit und damit ihrem Anspruch uneingeschränkt ausgesetzt. Als der mündige Mensch ist er der in Freiheit gesetzte und damit unvertretbar zu freier Verantwortung geforderte Mensch. Es ist ihm verwehrt, einen Gott als Gott anzuerkennen, der nur in den Lücken und an den Grenzen seiner, des Menschen, Existenz einen Ort hätte, aber ihn in der Mitte seiner Existenz, in der „freien Verantwortlichkeit des freien Mannes“ [1], nichts anginge, einen Gott also, der sozusagen von der Unmündigkeit des Menschen lebt und nicht sich gerade in der Gottlosigkeit der Welt zu Worte meldet. Natürlich hat auch der moderne religionslose Mensch viele Möglichkeiten der Flucht vor der Wirklichkeit [2], aber doch nur unter Verletzung des Gebots der intellektuellen Redlichkeit – denn „wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, daß wir in der Welt leben müssen – ‚etsi deus non daretur‘“ [3]. Die Fortsetzung des Zitats präzisiert nun aber ebenso überraschend wie grundlegend, was es mit dieser Erkenntnis der Wirklichkeit auf sich hat: „Und eben dies erkennen wir – vor Gott! Gott selbst zwingt uns zu dieser Erkenntnis. So führt uns unser Mündigwerden zu einer wahrhaftigen Erkenntnis unserer Lage vor Gott. Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt (Markus 15, 34)! Der Gott, der uns in der Welt leben läßt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott.“ [4] Zweierlei ist daran ungemein bedeutsam: einmal wie hier Gott zur Sprache kommt nicht in Aufhebung, sondern in Bestätigung des „ohne Gott“, und ferner daß in dieser Erkenntnis sich die intellektuelle Redlichkeit des modernen Menschen und das christliche Glaubenszeugnis in eigentümlicher Weise begegnen. Doch wie ist das zu verstehen? Es kann ja kein Zweifel daran sein, daß Bon-

---

viele Heutige ist der Mensch doch auch nur ein Teil der Welt der Dinge. Das liegt daran, daß ihnen das Erlebnis des Menschlichen einfach abgeht.“ (WE 263 f.)

[1] WE 14. Zum Begriff der Verantwortung vgl. die Ausführungen „Nach zehn Jahren“ (WE 9 ff.) im Zusammenhang.

[2] Dazu müssen auch die Möglichkeiten gerechnet werden, die in dem Abschnitt „Wer hält stand?“ (WE 10 ff.) behandelt werden.

[3] WE 241. [4] WE 241.

hoeffer so, wie er hier redet, nur als Theologe reden kann, und daß die Behauptung, unser Mündigwerden führe zu einer wahrhaftigen Erkenntnis unserer Lage vor Gott, die theologische Interpretation eines Sachverhalts ist, der zwar unabhängig von dieser Interpretation gegeben ist, aber in seiner Wahrheit nur von der christlichen Verkündigung her erschlossen, erkannt und in Geltung gesetzt wird. Es handelt sich also nicht um das Kapitulieren vor einer in sich geschlossenen und fertigen außertheologischen Erkenntnis, zu der dann nur noch etwas Theologisches addiert würde, sondern „die Mündigkeit der Welt" „wird nun wirklich besser verstanden, als sie sich selbst versteht, nämlich vom Evangelium, von Christus her"[1]. Auf die Feststellung dieses Schnittpunktes einer Wirklichkeitserkenntnis in intellektueller Redlichkeit und des Zeugnisses der christlichen Verkündigung stoßen wir ja immer wieder bei Bonhoeffer[2], aber stets in der Weise, daß die Feststellung dieses Schnittpunktes eine theologische Feststellung ist, jenes eigentümliche Zusammentreffen darum letztlich den christlichen Glauben voraussetzt, weil das Standhalten vor der Wirklichkeitserkenntnis in intellektueller Redlichkeit und das wahre Durchstehen der „Mündigkeit" allein „vor Gott" möglich ist[3]. Damit ist das methodologische Problem der Theologie skizziert, wie es hinter den gesamten Ausführungen Bonhoeffers steht. Deshalb kann man den eigentlichen Zugang zu dem, was er über die „Religionslosigkeit" sagt, nur von seinem Verständnis des christlichen Glaubens her gewinnen. Und es wird nun deutlich, daß diejenige Grundanschauung, die durch ein pures „Fertigwerden mit der Wirklichkeit ohne Gott" gekennzeichnet ist, zwar in bestimmter Hinsicht (nämlich gegen jede „religiöse" Verdeckung) das Gesetz, unter dem

---

[1] WE 221, vgl. auch 219: „Zwar *muß* die Welt besser verstanden werden, als sie sich selbst versteht!, aber eben nicht ‚religiös' . . .", also, wie ich es formulierte, nicht im Sinne einer Ergänzung der Wirklichkeit durch Gott, sondern wie man nun sagen könnte: „theologisch" im Sinne der Erkenntnis der Wirklichkeit vor Gott.

[2] Dafür besonders instruktiv außer der oben zitierten Stelle WE 241: WE 183 f. (s. o. S. 335 bei Anm. 1), 209 f. (s. o. S. 312 Anm. 1), 217 f. (s. o. S. 314 Anm. 2), 242 und 246 (s. u. S. 358 Anm. 2). Vgl. auch die Zusammenstellung des Christen mit dem „Gebildeten" (WE 141), die „‚christliche' Weltlichkeit" (WE 157), die „tiefe Diesseitigkeit" (WE 248), das Verhältnis von Christsein und Menschsein (s. u. S. 359 f.), die Nähe zum Religionslosen (s. o. S. 325 Anm. 1), die Bemerkungen über „Die Götter Griechenlands" (WE 222), über „die Frage nach dem ‚unbewußten Christentum'" (WE 252) und vieles andere.

[3] „Wer hält stand? Allein der, dem nicht seine Vernunft, sein Prinzip, sein Gewissen, seine Freiheit, seine Tugend der letzte Maßstab ist, sondern der dies alles zu opfern bereit ist, wenn er im Glauben und in alleiniger Bindung an Gott zu gehorsamer und verantwortlicher Tat gerufen ist, der Verantwortliche, dessen Leben nichts sein will als eine Antwort auf Gottes Frage und Ruf. Wo sind diese Verantwortlichen?" (WE 13)

wir de facto stehen und das unsere Wirklichkeit ist, bloßlegt, daß sie es aber nicht in Wahrheit, d. h. unter Ausschluß aller Fluchtversuche, zur Sprache zu bringen vermag, weil sie das Gesetz nicht als Gottes Gesetz vernimmt und zur Sprache bringt.

3) Das, worauf unser Gedankengang nun notwendig hinsteuert, ist, in traditioneller theologischer Terminologie, die Frage der geistlichen Auslegung des Gesetzes. Dies erforderte aber ein Eingehen auf die Christologie, wobei dann streng daran festzuhalten wäre, daß Christus nicht legislator, wohl aber als impletor legis interpretator legis ist. Ich umreiße die Aufgabe in schulmäßiger Formulierung, nicht um sie damit dem Automatismus eines dogmatischen Schemas auszuliefern, sondern um die weiten theologischen Zusammenhänge anzudeuten, die nun in Betracht zu ziehen wären. Denn in sachgemäßer theologischer Behandlung sind Gesetz und Evangelium in keiner Weise voneinander zu isolieren. Das Gesetz interpretiert das Evangelium, und das Evangelium interpretiert das Gesetz. Für ihr Verhältnis gilt sowohl ein „coniunctissime“ wie ein „distinctissime“. Die rechte Lehre von Gesetz und Evangelium hat darzutun, in welcher Hinsicht das Gesetz dem Evangelium vorgeordnet ist, in welcher Hinsicht aber auch das Evangelium dem Gesetz vorgeordnet ist, freilich so, daß die Ordnung „Evangelium und Gesetz“ dazu dient, die Ordnung „Gesetz und Evangelium“ zu bestätigen und auf keinen Fall umgekehrt. In diesen formal skizzierten Zusammenhang gehören Äußerungen Bonhoeffers, auf die zum Schluß wenigstens noch kurz hingewiesen sei, weil (im Blick auf die notgedrungene Kürze: obwohl) hier nun alle bisherigen Fäden zusammenlaufen.

„Jesus ruft nicht zu einer neuen Religion, sondern zum Leben.“ [1] „Christus ist . . . nicht . . . Gegenstand der Religion, sondern etwas ganz anderes, wirklich Herr der Welt.“ [2] „Jesus nimmt das ganze menschliche Leben in allen seinen Erscheinungen für sich und das Reich Gottes in Anspruch.“ Das Thema, um das es Bonhoeffer geht, lautet darum: „Die Inanspruchnahme der mündig gewordenen Welt durch Jesus Christus.“ [3] Darin läßt Gott „den Ruf des Evangeliums zu seinem Reich“ ergehen [4]. Denn Gottes Wort „regiert“ [5]. Deshalb ist

[1] WE 246. [2] WE 180, vgl. 218. [3] WE 231, vgl. 179 (s. o. S. 322).

[4] WE 194: „Ein Reich, stärker als Krieg und Gefahr, ein Reich der Macht und Gewalt, ein Reich, das für die einen ewiger Schrecken und Gericht, für die anderen ewige Freude und Gerechtigkeit ist, nicht ein Reich des Herzens, sondern über die Erde und alle Welt, nicht vergänglich, sondern ewig, ein Reich, das sich selbst seinen Weg schafft und sich Menschen ruft, die ihm den Weg bereiten, ein Reich, für das sich der Einsatz des Lebens lohnt.“

[5] WE 236.

für Bonhoeffers christologischen Ansatz die Aussage grundlegend, daß in Christus die Wirklichkeit Gottes und die Wirklichkeit der Welt *eine* Wirklichkeit ist[1]. „Jesus Christus . . . ist die Mitte des Lebens."[2] Und dementsprechend „faßt" Christus „den Menschen in der Mitte seines Lebens"[3]. Desgleichen steht „die Kirche . . . nicht dort, wo das menschliche Vermögen versagt, an den Grenzen, sondern mitten im Dorf"[4]. Darum muß Gott in der Mitte des Lebens bezeugt werden[5]. Der Mensch muß „an seiner stärksten Stelle mit Gott konfrontiert" werden[6]. Gott will in diesem Leben und in dem, was er gerade gibt, gefunden und geliebt sein[7]. Denn „in den Tatsachen selbst ist Gott"[8]. Obwohl bei oberflächlichem Verständnis solche Aussagen merkwürdigerweise teils in theokratischem Sinne, teils aber auch in kulturprotestantischem Sinne mißdeutet werden könnten, kann doch gerade bei einer Lektüre im Zusammenhang gar kein Zweifel an der gemeinsamen christologischen Verwurzelung all dieser Aussagen bestehen[9]. Es steht auch nicht etwa dahinter so

[1] S. o. S. 308 bei Anm. 1, S. 311 Anm. 4, S. 314 f. Anm. 7, S. 316 Anm. 1 und 2 S. 347 Anm. 2.

[2] WE 211. Ebenso: „Ist nicht die Gerechtigkeit und das Reich Gottes auf Erden der Mittelpunkt von allem?" (WE 184)

[3] WE 227. Gerade weil es um das Reich Gottes geht, gilt: „Nicht um das Jenseits, sondern um diese Welt, wie sie geschaffen, erhalten, in Gesetze gefaßt, versöhnt und erneuert wird, geht es doch. Was über diese Welt hinaus ist, will im Evangelium *für* diese Welt da sein; ich meine das nicht in dem anthropozentrischen Sinne der liberalen, mystischen, pietistischen, ethischen Theologie, sondern in dem biblischen Sinne der Schöpfung und der Inkarnation, Kreuzigung und Auferstehung Jesu Christi." (WE 184)

[4] WE 182.

[5] „. . . ich möchte von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht in den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im Guten des Menschen sprechen." (WE 182) „In dem, was wir erkennen, sollen wir Gott finden, nicht aber in dem, was wir nicht erkennen; nicht in den ungelösten, sondern in den gelösten Fragen will Gott von uns begriffen sein. . . . nicht erst an den Grenzen unserer Möglichkeiten, sondern mitten im Leben muß Gott erkannt werden; im Leben und nicht erst im Sterben, in Gesundheit und Kraft und nicht erst im Leiden, im Handeln und nicht erst in der Sünde will Gott erkannt werden." (WE 211) Vgl. auch WE 231 (s. o. S. 324 Anm. 1).

[6] WE 236. Deshalb fordert Bonhoeffer, „daß man die Mündigkeit der Welt und des Menschen einfach anerkennt, daß man den Menschen in seiner Weltlichkeit nicht ‚madig macht'".

[7] S. o. S. 349 Anm. 8. „Ich glaube, wir sollen Gott in unserem *Leben* und in dem, was er uns an Gutem gibt, so lieben und solches Vertrauen zu ihm fassen, daß wir, wenn die Zeit kommt und da ist – aber wirklich erst dann! – auch mit Liebe, Vertrauen und Freude zu ihm gehen." (WE 123)

[8] WE 134. „. . . es gibt durch jedes Ereignis, und sei es noch so unglücklich, hindurch einen Zugang zu Gott." (WE 120) „Gott begegnet uns nicht nur als Du, sondern auch ‚vermummt' im ‚Es' und in meiner Frage geht es also im Grunde darum, wie wir in diesem ‚Es' (‚Schicksal') das ‚Du' finden . . ." (WE 151)

[9] Im Anschluß an das zweite Zitat o. Anm. 5: „Der Grund dafür liegt in der Offenbarung Gottes in Jesus Christus." (WE 211)

etwas wie eine einseitige Schöpfungs- oder Inkarnationstheologie, sondern es ist beachtlich, wie Bonhoeffer gerade von der Auferstehung her am schärfsten den Gesichtspunkt der Diesseitigkeit herausstreicht[1] und darin eine vom Alten Testament herkommende Linie[2] verschärft sieht. Diese ungewöhnliche, christologisch begründete Antithetisierung des Diesseits gegen das Jenseits, der „Mitte“ gegen die „Grenze“, zielt doch letztlich nicht darauf ab, die Transzendenz zugunsten einer Immanenz, die „Grenze“ zugunsten der „Mitte“ aufzuheben oder zu vergleichgültigen, sondern gegen ein falsches Verständnis von Transzendenz und „Grenze“[3] das sachgemäße Verständnis herauszuarbeiten: „Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig.“[4]

Doch was heißt das? Sowohl dieses christologische Verständnis der „Diesseitigkeit“ und „Weltlichkeit“ (in dem Beieinander der Linien von Schöpfung und Altem Testament, von der Inkarnation und der Auferstehung her) als auch dessen Verhältnis zu „Religion“ und „Religionslosigkeit“ wird erst vollends deutlich, wenn man als Grundton in Bonhoeffers Denken die theologia crucis erkennt. Nicht daß dadurch zurückgenommen oder eingeschränkt würde, was er über „die Inanspruchnahme der mündig gewordenen Welt durch Jesus Christus“[5], über das Reich Gottes als „ein Reich der Macht und Gewalt . . . über die Erde und alle Welt“[6] sagt und daß er von Gott sprechen möchte „nicht in den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht . . . bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im Guten des Menschen“[7]; vielmehr muß dies alles nun erst in der rechten Perspektive erscheinen und in seiner Allgemeinverständlichkeit und Allgemeinverbindlichkeit deutlich werden. Denn welche Legitimation hat ein solches Reden von Gott? Die durch die Bewegung zur Autonomie sich vollziehende „Verdrängung Gottes aus der Welt“[8] hat

[1] „Die christliche Auferstehungshoffnung unterscheidet sich von der mythologischen darin, daß sie den Menschen in ganz neuer und gegenüber dem Alten Testament noch verschärfter Weise an sein Leben auf der Erde verweist.“ (WE 226) „. . . die tiefe Diesseitigkeit, die voller Zucht ist, und in der die Erkenntnis des Todes und der Auferstehung immer gegenwärtig ist, meine ich.“ (WE 248)

[2] Vgl. besonders WE 112 f., 182, 184, 185, 193, 225–227, 253 f. Diese Sicht der Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben bedürfte einer besonderen Untersuchung.

[3] S. o. S. 348 Anm. 1 und 2.

[4] WE 182. Vgl. auch: „Aus der Mitte und Fülle des Lebens mit dem Gebot Gottes heraus entsteht die Grenze, nicht umgekehrt.“ (E 221)

[5] S. o. S. 355 bei Anm. 3. [6] S. o. S. 355 Anm. 4. [7] S. o. S. 356 Anm. 5.

[8] WE 233. „. . . daß Gott immer weiter aus dem Bereich einer mündig gewordenen Welt, aus unseren Erkenntnis- und Lebensbereichen hinausgeschoben wird, und seit Kant nur noch jenseits der Welt der Erfahrung Raum behalten hat.“ (WE 229 f.) Vgl. auch o. S. 314 Anm. 1.

ihr Korrelat in dem Christusgeschehen selbst: „Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns.“ [1] Wogegen die „Religion“ sich sträubt, gerade das wird „vor Gott“ und d. h. in Christus als unsere Wirklichkeit, damit aber zugleich – und dies bleibt auch in der Entwicklung zur Mündigkeit der Welt verborgen – als Gottes Wirklichkeit offenbar [2]. Ist es nicht so, daß Gottes Ohnmacht in der Welt unsere Wirklichkeit ist? Kraft dieser Ohnmacht hilft Christus [3]. Das ist die Offenbarung von Gottes Allmacht [4]. Das Leben, zu dem Jesus ruft, ist die Teilnahme an der Ohnmacht Gottes in der Welt [5]. Und eben dies und nichts anderes heißt „Glauben“ [6].

Doch sind das nicht Paradoxien, die auf keine Weise zu verifizieren sind? Nun, es geht hier in der Tat um Metanoia [7], um „eine Umkehrung alles menschlichen Seins“ [8]. Die Begegnung mit Jesus bedeutet die Umkehrung aller Bewertungen der Menschen [9]. Das ist keinem anzudemonstrieren. Der Glaube wird nur durch Glauben verifiziert. Aber darin hat das Zeugnis vom Glauben als Glauben wecken-

[1] WE 242.

[2] „Hier liegt der entscheidende Unterschied zu allen Religionen. Die Religiosität des Menschen weist ihn in seiner Not an die Macht Gottes in der Welt, Gott ist der deus ex machina. Die Bibel weist den Menschen an die Ohnmacht und das Leiden Gottes; nur der leidende Gott kann helfen. Insofern kann man sagen, daß die beschriebene Entwicklung zur Mündigkeit der Welt, durch die mit einer falschen Gottesvorstellung aufgeräumt wird, den Blick frei macht für den Gott der Bibel, der durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt. Hier wird wohl die ‚weltliche Interpretation‘ einzusetzen haben.“ (WE 242) „‚Christen stehen bei Gott in seinem Leiden‘, das unterscheidet Christen von Heiden . . . Das ist die Umkehrung von allem, was der religiöse Mensch von Gott erwartet. Der Mensch wird aufgerufen, das Leiden Gottes an der gottlosen Welt mitzuleiden.“ (WE 244) „Wenn man von Gott ‚nicht-religiös‘ sprechen will, dann muß man so von ihm sprechen, daß die Gottlosigkeit der Welt dadurch nicht irgendwie verdeckt, sondern vielmehr gerade aufgedeckt wird und gerade so ein überraschendes Licht auf die Welt fällt. Die mündige Welt ist gottloser und darum vielleicht gerade Gottnäher als die unmündige Welt.“ (WE 246) Vgl. auch o. S. 305 Anm. 5.

[3] „Es ist Matth. 8, 17 ganz deutlich, daß Christus nicht hilft kraft seiner Allmacht, sondern kraft seiner Schwachheit, seines Leidens!“ (WE 242) Vgl. vorige Anm.

[4] „Aus der Freiheit von sich selbst, aus dem ‚Für-andere-da-sein‘ bis zum Tod entspringt erst die Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart.“ (WE 259)

[5] WE 246.

[6] „Nicht der religiöse Akt macht den Christen, sondern das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben.“ (WE 244) „Das ist die ‚Metanoia‘, nicht zuerst an die eigenen Nöte, Fragen, Sünden, Ängste denken, sondern sich in den Weg Jesu Christi mithineinreißen lassen, in das messianische Ereignis, daß Jes. 53 nun erfüllt wird!“ (WE 244 f.) „Das Teilhaben am Leiden Gottes in Christus“, „das ist . . . ‚Glaube‘“ (WE 245). „Glaube ist das Teilnehmen an diesem Sein Jesu.“ (WE 259)

[7] Vgl. vorige Anm. und WE 249. [8] WE 259. [9] WE 231.

des Wort seine Verständlichkeit und Verbindlichkeit, daß es die Wirklichkeit verifiziert und insofern allerdings bezogen ist auf die Erfahrung. Denn es spricht den Menschen auf sein Menschsein hin an und zielt auf nichts anderes ab als darauf, daß er wirklich Mensch sei. Das Christsein fügt zum Menschsein nichts hinzu, sondern setzt das Menschsein in Kraft. „Nicht ein homo religiosus, sondern ein Mensch schlechthin ist der Christ, wie Jesus . . . Mensch war.“ [1] Hier kommt nun noch einmal all das in Betracht, was Bonhoeffer über das „Ganzsein“ des Menschen [2] und über die Existenz in der Mehrdimensionalität und Polyphonie des Lebens [3] sagt. Stellten wir vorher fest, die Grundstruktur von „Religion“ sei: die Ergänzung der Wirklichkeit durch Gott, und die Grundstruktur der Religionslosigkeit sei: das Fertigwerden mit der Wirklichkeit ohne Gott, so können wir nun als Grundstruktur des Glaubens formulieren: das Aushalten der Wirklichkeit vor Gott [4]. In dieser Bestimmung ist der Glaube konkreter Glaube, ist „Weltlichkeit“ für ihn Notwendigkeit und Geschenk zugleich [5]. Das ist Bonhoeffer zur Erfahrung geworden, während er früher gemeint hatte, man könne glauben lernen, indem man so etwas wie ein heiliges Leben zu führen versuche [6]. „Später erfuhr ich und ich erfahre es bis zur Stunde, daß man erst in der vollen Diesseitigkeit des Lebens glauben lernt. Wenn man völlig darauf verzichtet hat, aus sich selbst etwas zu machen – sei es einen Heiligen oder einen bekehrten Sünder oder einen Kirchenmann (eine sogenannte priesterliche Gestalt!), einen Gerechten oder Ungerechten, einen Kranken oder einen Gesunden – und dies nenne ich Diesseitigkeit, nämlich in der Fülle der Aufgaben, Fragen, Erfolge und Mißerfolge, Erfahrungen und Ratlosigkeiten leben, – dann wirft man

---

[1] WE 248. Beachtlich die oben ausgelassene Parenthese: „im Unterschied wohl zu Johannes dem Täufer“. Zu dieser Identifikation von Christsein und Menschsein – man könnte sagen: der Christ ist der identifizierte Mensch! – vgl. ferner: WE 136, 244, 249.

[2] S. o. S. 317 Anm. 1, S. 352 Anm. 4.

[3] S. o. S. 312 Anm. 1. Dazu gehört der häufig sich wiederholende Gedanke, daß das Christsein nichts zu tun habe mit Indifferenz in bezug auf Wünsche und mit einer Temperierung der Gefühle, vielmehr sich bewährt im Aushalten starker Spannungen: WE 68, 95 f., 121 f., 131, 134 f., 141, 142, 146, 161 f., 171 f., 175, 192 f., 209 f., 212, 256.

[4] Der Christ „muß das irdische Leben wie Christus (‚Mein Gott, warum hast Du mich verlassen?‘) ganz auskosten, und nur indem er das tut, ist der Gekreuzigte und Auferstandene bei ihm und ist er mit Christus gekreuzigt und auferstanden.“ (WE 227)

[5] „Er muß ‚weltlich‘ leben und nimmt eben darin an dem Leiden Gottes teil; er *darf* ‚weltlich‘ leben, d. h. er ist befreit von den falschen religiösen Bindungen und Hemmungen.“ (WE 244)

[6] WE 248.

sich Gott ganz in die Arme, dann nimmt man nicht mehr die eigenen Leiden, sondern das Leiden Gottes in der Welt ernst, dann wacht man mit Christus in Gethsemane, und ich denke, das ist Glaube, das ist ‚Metanoia'; und so wird man ein Mensch, ein Christ . . ."[1] Das „Aushalten der Wirklichkeit" ist also soviel wie ein „Fertiggemachtwerden", das gerade in dem Verzicht, aus sich selbst etwas zu machen, und d. h. in dem Fragmentbleiben den Menschen „ganzen Menschen" sein läßt, nicht den „Menschen an sich", sondern den „Menschen für andere"[2].

Daß der Mensch in dieser Weise Mensch wird allein „vor Gott", und d. h. in der „Begegnung mit Jesus Christus", daß „das ‚Für-andere-da-sein' Jesu . . . die Transzendenzerfahrung" und der „Glaube . . . das Teilnehmen an diesem Sein Jesu" ist[3], daß darum allein die Verkündigung des Wortes Gottes als Gesetz und Evangelium durch Töten und Lebendigmachen diesen Menschen schafft, das bewahrheitet sich allein ubi et quando visum est deo und kann auch durch „nicht-religiöse Interpretation" nicht erzwungen werden. Aber daß es uns aufgetragen ist, im „Aushalten der Wirklichkeit vor Gott" uns auf die Anfänge des Verstehens zurückwerfen zu lassen, an der konkreten Interpretation von Gesetz und Evangelium herumzubuchstabieren und uns in Dienst nehmen zu lassen für ein neues Zur-Sprache-Kommen des Wortes Gottes, dafür ist uns Dietrich Bonhoeffer verpflichtende Mahnung.

Der Fürst des Fests

Anmerkungen zur Auslegung der Hölderlinschen Hymne Friedensfeier[4]

Von Heinrich Buhr

So, Fürst des Fests, heißt die zentrale Figur der *Friedensfeier*, einer erst kürzlich entdeckten und von FRIEDRICH BEISSNER heraus-

[1] WE 248 f. Und im Anschluß an das Zitat S. 359 Anm. 5: „Christsein heißt nicht . . . auf Grund irgendeiner Methodik etwas aus sich machen (einen Sünder, Büßer oder einen Heiligen), sondern es heißt Menschsein . . ."

[2] WE 260. [3] WE 259.

[4] Zitierte *Literatur:*

Hölderlin – Friedensfeier. Bibliotheca Bodmeriana IV. Kohlhammer 1954 (zitiert mit bloßer Seitenangabe).

– Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe. Begonnen durch NORBERT v. HELLINGRATH, fortgeführt durch FRIEDRICH SEEBASS und LUDWIG v. PIGENOT. Propyläen Verlag Berlin 1923 (wird zitiert H IV und Seitenangabe).

– Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe. Stuttgart 1943 (zitiert: StA).

gegebenen und erläuterten *Hölderlin*schen Hymne[1]. Bisher waren nur, falls man so sagen kann, Fragmente dieses Gedichtes bekannt, die HELLINGRATH (Bd. IV „Versöhnender, der du nimmer geglaubt...") als Versuche zu einer Hymne an Christus bezeichnet hatte. Es dränge sich, meinte er, hier noch all das zusammen, was sich dann in die späteren großen Hymnen auseinandergefaltet habe. Wegen der großen Fülle des Stoffes sei die Hymne „unbewältigt" geblieben und wohl auch „nie ins Reine geschrieben" worden[2]. HELLINGRATH scheint sich getäuscht zu haben, denn nun liegt ja diese Reinschrift der Hymne vor. Trotzdem wird die Frage wenigstens erlaubt sein, ob diese Reinschrift die „Fragmente" so sehr übertreffe, so, daß nun der ungeheure Stoff bewältigt sei. Wer nur mit Bedauern sehen kann, daß bei weitem nicht alles, was die sogenannten Entwürfe und Fassungen an Unübertrefflichem enthalten, in die fertigen Gedichte gerettet werden konnte, der kann das Formal-Fertige kaum noch überschätzen. Für das Hölderlinsche Gedicht wird es, wie für andere, naivere Dichtungen, von so großer Bedeutung nicht sein, ob es zu einer formellen Vollendung gelangte; und durch eine solche letzte Fassung verlieren die „fragmentarischen" Versuche und Entwürfe ihre Bedeutung kaum. – Und in einer anderen Hinsicht soll nunmehr HELLINGRATH auch nicht mehr recht haben; er war der Meinung gewesen, daß es sich um eine *Christus*-Hymne handle. Das fertige Gedicht sei dies nicht mehr, so sagt man jetzt fast allerorts. Dann hätte der Dichter den ungeheuren Stoff bewältigt, indem er ihn ganz oder teilweise preisgegeben hätte? Oder hätte sich HELLINGRATH schon hinsichtlich des Stoffes der Fragmente so sehr getäuscht?

Der Friede von Lunéville hat den Dichter offenbar zu dieser Arbeit bewegt. Das Gedicht versucht, durch diesen Frieden veranlaßt, zu denken und zu sagen, was Friede ist, was wir ahnen und hoffen, wenn wir dies Wort nicht bloß hinsagen. Der Friede beendet den Krieg – aber es ist vieles, was entzweit auseinander liegt oder gegeneinander steht und das versöhnt sein müßte, wenn Friede werden soll. Wenn nur der heiße Krieg und laute Krach zum Ende kommt, ist so viel nicht gewonnen. Es könnte sich um verborgenere und tiefere Gegen-

---

Hegels Theologische Jugendschriften. Herausgegeben von Dr. HERMANN NOHL. bei Mohr 1907.

KARL LÖWITH, Weltgeschichte und Heilgeschehen. 2. Aufl. bei Kohlhammer Stuttgart 1953.

E. GÜNTHER, Die Entwicklung der Lehre von der Person Christi im XIX. Jahrhundert. 1911.

[1] Hölderlin – Friedensfeier; Bibliotheca Bodmeriana IV. Kohlhammer Stuttgart 1954.

[2] H IV 339.

sätze handeln, die versöhnt werden oder als versöhnbar gedacht werden sollten. Und nun schien es bisher so zu sein, daß Hölderlin, was er mit diesem Worte sah und ahnte, irgendwie zusammengedacht hat mit Christus. Der äußerste oder innerste Friede war doch der Friede Christi, und Christus *darum* die zentrale Figur.

Nun, behauptet Beissner, solle derartiges, jedenfalls für die vollendete Fassung des Gedichtes, nicht mehr gelten; Christus sei nicht mehr besonders genannt und als Erster gerufen. Ein genauer Vergleich der drei Fassungen, die er meint trennen zu können, lehre nämlich, daß das Interesse an Christus mehr und mehr zurückgehe; und diese Entwicklung sei in dem vollendeten Gedicht noch weitergeschritten[1]. Und nach einem „etwas problematischen" und auch „gewagten" Auslegungsversuch, der sich vor allem auf die Kunsttheorie des Dichters begründen will, wagt dann der Ausleger den bündigen Schluß und Satz: „Der Fürst des Festes ist also nicht Christus . . ."[2].

Wer aber, wenn Christus nicht gemeint sein kann, ist dann der Fürst des Fests, der im Gedicht gerufene und gefeierte Mittler eines großen Friedens? Er sei, meint Beissner, die „gestaltgewordene Bereitschaft der Menschen zu neuer schöpferischer Gottesbegegnung", oder auch „der in der Ode 'An die Deutschen' herbeigesehnte schöpferische, nun schöpferisch gewordene 'Genius unseres Volkes' . . . die lang verborgen gewesene 'Seele des Vaterlands'"[3]. Obwohl Beissner meint, daß diese Lösung nicht schwer zu erraten sei, so haben doch andre andres erraten. Sicherlich hat aber Beissner darin recht, daß die Friedensfeier an eine „Gottesbegegnung" denkt und in dieser Hinsicht den „konventionellen" Boden (Vorspruch) hinter sich läßt und Neues, Ursprünglicheres – wie man sagen will – heraufkommen sieht. Um so merkwürdiger, ja fast kurios will es mir erscheinen, daß in Dingen der Philosophie und Mythologie geübte und erfahrene Gelehrte auf den Gedanken haben kommen können, daß Napoleon mit dem 'Fürsten des Fests' gemeint sein könne[4]. Ist es denn ernstlich

---

[1] S. 30. [2] S. 42.

[3] S. 42 und 39.

[4] Diese sogenannte Napoleonhypothese ist zuerst von Kerenyi und dann z.B. von dem Schweizer Literaturhistoriker und Philosophen Beda Alleman (vgl. Neue Zürcher Zeitung vom 24. Dezember 1954) vertreten worden. Für diese Hypothese wird etwa angeführt, daß das Gedicht vom Frieden von Lunéville handle, daß Napoleon in einem Fragment der 'Allbekannte' heiße, wie in der 'Friedensfeier' der Fürst des Fests. Dann sei vor allem die zweite Strophe mit ihren Vorstellungen vom 'Ausland' und vom 'langen Heldenzug' am leichtesten auf Bonaparte deutbar. – Am 16. November 1799 hatte aber Hölderlin schon an seine Mutter geschrieben: 'Eben erfahre ich, daß das franz. Direktorium abgesetzt . . .

denkbar, daß der Dichter des 'Einzigen', von 'Brot und Wein' (gerade dieses Gedicht wird für die Auslegung der Friedensfeier besonders berücksichtigt werden müssen) dem Napoleon vor Christus solche Bedeutung geben könnte? Mag Napoleon für Hölderlin ein Gott gewesen sein, aber auch dann gehört er zu den 'weltlichen Männern' und Genien, die neben diesen Genius und Gott zu stellen dem Dichter doch gerade so schwerfällt.

I. Christus – und die Heimkehr Hölderlins

Die vorgeschlagenen Antworten auf die Frage, wen denn Hölderlin mit dem Fürsten des Festes gemeint haben könne, befriedigen kaum. Darum, ehe wir uns mit einer zu blassen und zweideutigen oder mit einer unmöglichen Auskunft zufriedengeben, versuchen wir es hier lieber noch einmal mit der These Hellingraths. Vielleicht ist auch die 'Friedensfeier' noch, wenn auch wohl chiffriert, eine Christushymne. Diese Hypothese verdient auch von denen noch einmal erwogen zu werden, die nicht nur „flüchtige Hölderlin-Leser"[1] sind. Die Ermahnung, daß man sich nicht von einem „starken Erklärerwillen verleiten"[2] lasse, zu früh aufzuhören mit dem Hören und Prüfen, wird jedermann akzeptieren müssen.

Die These, Christus sei mit dem Fürsten des Festes gemeint, wird hier aber nur in der Weise vertreten, daß zunächst offen bleibt, *wie* denn und als welcher Christus in dieser Hymne erscheint. Die Behauptung, Christus sei gemeint, erlaubt es auf keinen Fall, diesen Christus dann einfach weiter zu verstehen und zu nehmen im Sinne einer beliebigen kirchlichen Lehre. Die Frage, ob denn überhaupt Christus gemeint sei und gemeint sein könne, kann m. E. verhältnismäßig rasch entschieden werden. Jeder weitere Schritt aber auf eine mögliche Christologie Hölderlins zu wird nur mit großer Behutsamkeit getan werden dürfen. Da ich aber hier die These, Hölderlin habe Christus gemeint, nur vertreten kann, indem ich zugleich auf die Art und Möglichkeit des Hölderlinschen Denkens von Christus eingehe, so muß ich zuweilen in dem Versuche weitergehen, als ich selbst gehen wollte. Sollte die prinzipielle Frage so entschieden werden können, wie

---

und Bonaparte eine Art Diktator geworden ist.' Diese Briefstelle schließt m. E. nicht aus, daß Napoleon für Hölderlin ein Gott oder Genius gewesen sein könne. Aber der Gott der Friedensfeier kann er nicht sein, da dieser gerade nichts zu tun haben will mit Diktatur und 'einseitiger Herrschaft'. Das ginge gegen einen Grundgedanken des Gedichts!

[1] S. 36. [2] S. 36.

es hier vorgeschlagen wird, so soll doch, was darüber hinaus gesagt wird, auch einem 'gutmüthigen' Leser als Versuch und Hinweis vorgelegt sein, worüber ein letztes Wort noch nicht gesprochen ist.

Bei der Arbeit an diesem Gedicht sei dem Dichter Christus mehr und mehr in den Hintergrund getreten. Diese Tendenz müßte aber dann auch im ganzen Spätwerk Hölderlins zutage treten. Das ist aber offenkundig nicht der Fall. Man erinnere sich nur: 'Der Einzige', 'Patmos'! Eher gilt für das ganze Werk des Dichters das Gegenteil; das Interesse an Christus – im Verein mit andern Elementen der *heimatlichen* Tradition und des heimatlichen Bodens – nimmt immer mehr zu. Es wird nicht bestritten, daß Hölderlin seine religiösen Erkenntnisse vorsichtig und zurückhaltend, mehr in Andeutungen und Anspielungen, ausspricht, so daß sie nicht unmittelbar auf die herrschenden kirchlichen Lehren bezogen werden können. Das geschieht aus leicht begreiflichen Gründen. Der Dichter kommt auf den heiklen Gegenstand der „Christologie" zu sprechen, und er ist sich dessen bewußt, daß er dies in der offiziellen und anerkannten Weise und Sprache nicht tut. Daß er es nicht tun kann und will, das ist zur bedrohlichen Frage seiner Existenz geworden. Vielleicht darum auch die Bitte in der Vorrede zur Friedensfeier, daß man dieses Blatt 'nur gutmüthig' lesen möge. So hofft der Dichter wohl einem raschen Urteil und Anathema zu entgehen, wenn er sich nicht an die 'konventionellen' Begriffe[1] hält. Jeder, der versucht hat, unter dem Zwang der Phänomene selbst Altes anders und neu zu sagen, weiß, wie schwer man tut, wenn man den sicheren Boden einer lang erarbeiteten Sprache und Tradition des Denkens und Verstehens hinter sich zu lassen versucht. Die neue Sprache kann 'unfaßlich' sein oder gar 'anstößig', doch weniger der bloßen Form wegen als dessentwegen, was nun so anders und verändert erscheint. Wenn in dem Gedicht von Christus von Gott die Rede ist, so könnte diese Rede nicht bloß schwer verständlich sein, sondern darüber hinaus 'anstößig', unschicklich. Wenn sich die Theologie dieser Gefahr immer so bewußt gewesen wäre wie dieser Dichter, dann hätte sie sich oft nicht so selbstverständlich für Theologie gehalten. – Nicht anstößig kann es aber sein, daß Hölderlin die heiligen Namen gern vermeidet. Denn nichtssagend oder gar irreführend und lästerlich werden sie oft genug gebraucht. Wie man es denn allmählich wissen könnte: das „Herr-Herr-sagen" kennzeichnet das Christliche nicht.

---

[1] Vgl. auch Brief an Dr. Ebel Ende 1799: 'Die Gewohnheit . . . eine so mächtige Göttin'.

Man muß also schon dieses Denken und Dichten selbst und seine Sache zu verstehen suchen – der Weg ist schwierig zu finden, weil er nicht beschildert ist. Die kleine Vorrede weist aber darauf hin, daß in dem Gedicht nicht gerade Geringes auf dem Spiele steht. Vielleicht doch eine Christologie und Theologie!

Ehe wir aber auf die 'Friedensfeier' selbst eingehen und untersuchen, ob die zur Debatte stehenden Wendungen auf Christus passen oder nicht, müssen wir uns wenigstens einigermaßen dessen versichern, ob denn Christus[1] für Hölderlin wesentliche Bedeutung hat und in welcher Weise er ihm Bedeutung gibt.

---

[1] Hier sei daran erinnert, daß man es durchaus nicht überall deutlich genug weiß, was das Wort „Christus" zu bedeuten hat. Keinesfalls darf man die Namen „Jesus" und „Christus" einfach verwechseln und synonym gebrauchen. Diese Unterscheidung ist nicht selbstverständlich, aber nun, nach der historischen und philologischen Arbeit der letzten zwei Jahrhunderte, unumgänglich. Daß es in der Theologie darüber hinaus zu einer allgemeinen Einsicht in die Tragweite dieser Unterscheidung gekommen wäre, wird man nicht ohne weiteres behaupten können. Um was es hier geht, kann eine Äußerung *Spinozas* zeigen (Brief an Oldenburgh, bei GÜNTHER S. 74): „Ich sage: zum Heil ist es durchaus nicht nötig, Christum nach dem Fleische zu kennen; aber von jenem ewigen Sohne Gottes, das ist von der ewigen Weisheit, die sich in allen Dingen, am meisten im Menschengeist, am allermeisten in Christo Jesu geoffenbart hat, hat man ganz anders zu denken. Denn ohne sie kann niemand zum Stand der Seligkeit gelangen, da sie allein lehrt, was wahr und falsch, gut und böse ist." Analoges läßt sich bei Lessing und Hegel auch finden. – Christus = Messias, das ist zunächst das Wort für einen Titel, mit dem man, neben andern Titeln, *Jesum* von Nazareth gewürdigt hat. Diese Titel, also Logos, Sohn Gottes, Soter z. B., haben alle ihre eigene und eigentümliche Herkunft und Geschichte, und sie sind alle – erstaunlicher Vorgang! – mit der Zeit auf diesen einen Mann gehäuft worden. Wenn man nun sagt: Christus sei der Fürst des Fests, was sagt man dann im strengen Sinn der Worte eigentlich Besonderes? Hat man dann bloß eine christianisierte Idee wieder entchristianisiert, oder eine profane Vorstellung, ein profanes Gesicht christianisiert? Hat man damit dann nicht eben nur die Christus-Vorstellung, die Messias-Ideologie ein wenig nuanciert oder auch verändert: daß der letzte Friede als ein Fest, daß der eschatologische Held nicht an der Spitze eines Heeres, auf der Seite einer Partei geschaut wird, sondern an der Spitze der gemeinsamen Tafel, als ein alles versöhnender Friedensfürst – welches dann für den Gottesbegriff – die Tafel der Friedensfeier ist „bereitet" – seine Konsequenzen hat?

Nun darf noch bemerkt werden, daß für den christlichen Theologen diese Titel, Vorstellungen, Ideen nur insofern bedeutungsvoll und wesentlich sind, als sie auf *Jesus* von Nazareth bezogen worden sind und haben bezogen werden können. Sie sind „christianisiert" worden, wie umgekehrt nicht verschwiegen werden kann, daß dieser „Jesus" von jenem Christus nicht wenig angenommen hat und so von ihm, nicht immer zum Besten, qualifiziert worden ist. Eben darum ist es nicht gleichgültig, wie die Vorstellungen geartet sind, mit welchen man Hoffnung und Erwartung qualifiziert. Ob es sich um christliche Hoffnung im speziellen Sinn handelt, wird sich daran zeigen, ob sie auf Jesus bezogen werden kann. So wird man sich dann fragen müssen, ob 'Fürst des Fests' wie meist auch „Christus" heutzutage nur ein Begriff ist für eine vage Hoffnung und Erwartung, oder ob Konkreteres dahinter steht. Welcher Art ist dieses menschliche Hoffen auf Frieden, das eine solche 'Friedensfeier' geahnt und gedichtet hat?

Der junge Hölderlin hatte sich mit den bestehenden Verhältnissen seiner Heimat nicht abfinden können. Darum machte er den Versuch, dieser Wirklichkeit, mit der er sich nicht aussöhnen wollte, zu entfliehen. Die religiöse Verfassung der Heimat spielte in diesem Prozeß eine nicht unerhebliche Rolle. Vor dieser Religiosität wich er aus nach Hellas, als ein „romantischer" Hyperion. So rechnet man denn auch Hölderlin unter die Romantiker. Aber schon der Hyperion versucht es, heimzukehren. Von dem Hölderlin der späten Hymnen kann man sagen, daß er heimgekehrt sei, der 'Wanderer' und 'Schiffer'; diese Hymnen sind das Werk der 'Heimkunft'. Was für die Wüste noch gilt, das gilt erst recht für die Heimat; 'auch hier sind Götter . . .'[1]. Jedenfalls beginnt er sich in die heimatlichen Verhältnisse zu schicken, nachdem es ihm ergangen war wie dem Rhein, der auch ostwärts hatte entlaufen wollen, 'unverständig'[2], aber von den Bergen des Schicksals gehemmt und abgebogen ward nach Deutschland. Es ist dem Dichter nicht gelungen auszuwandern, und 'des Auslands müd', möchte man fast sagen, kehrt er heim aus dem Lande seiner Sehnsucht. Mag auch sein, daß er gezwungen heimgekehrt ist. Diese Heimkunft bedeutete nun, daß er sich ernstlicher mit dem auseinandersetzen mußte, was zu Haus galt und wahr war. Wie er es noch im Hyperion, im zweitletzten Briefe, geschrieben hatte, so ging es offenbar doch nicht – wenn auch leider genug Wahrheit in dieser bitteren Anklage ist. 'So kam ich unter die Deutschen. Ich forderte nicht viel und war gefaßt, noch weniger zu finden . . . Barbaren von alters her, durch Fleiß und Wissenschaft und *selbst durch Religion* barbarischer geworden, tiefunfähig *jedes göttlichen Gefühls* . . .[3], in jedem Grad der Übertreibung und der Ärmlichkeit belaidigend . . . das waren meine Tröster . . .' Priester seien sie und Herren und Knechte und Denker, 'aber keine Menschen'. Es fehle ihnen am 'Geist'. Es sei darum nicht so, wie 'eine böse Zunge'

Es kann nicht abwegig sein, hier auf diese theologischen Unterscheidungen hinzuweisen. Denn Hölderlin war Theologe, und sein Freund Hegel war ein Meister auf dem Gebiete der theologischen „Spekulation". Außerdem haben wir in der 6. Strophe der Friedensfeier die Namen der Trinität: Sohn, Vater und Geist in einem Satze beisammen. So ist sogar vermutet worden, daß der Fürst des Fests nicht die zweite Person (Christus, der Sohn Gottes), sondern die erste Person der Trinität sei, der Vater also; dementsprechend sei das Gedicht „trinitarisch" gebaut: In der ersten Trias sei vom Vater, in der zweiten vom Sohn und in der dritten vom Geist die Rede. (So Dr. Walter Haussmann; ich darf hier bemerken, daß mir das Gespräch mit ihm in dieser Sache zu manchem verholfen hat.)

[1] H IV 102; StA 2, 80. [2] H IV 173; StA 2, 143.

[3] Hervorhebungen von mir; vgl. auch den Brief an den Bruder vom 1. Januar 1799, wo er sagt, daß die Tugenden und Mängel der Deutschen sich 'auf eine ziemlich bornierte Häuslichkeit' reduzieren lassen. Man nehme das auch auf ihre Theologie!

einmal gesagt habe, daß die Tugenden der Alten nur glänzende 'Fehler' seien, denn eher möchten ihre Fehler noch Tugenden heißen. 'Die Tugenden der Deutschen aber sind glänzende Übel und nichts weiter.' Für diese 'allberechnenden Barbaren' gebe es 'nichts Heiliges, was sie nicht entheiligt, nicht zum ärmlichen Behelf herabgewürdigt hätten . . .'. 'Wenn sie nun bescheiden wären, diese Deutschen, und *sich nicht selbst zum Gesetze*[1] machten für die Besseren unter ihnen . . .!' Und so weiter! Diese Anklage – es ist offenkundig, daß die Religiosität der Heimat sie zu einem guten Teil begründet hat – ist für alle gesprochen, die in 'diesem Lande sind und leiden, wie ich gelitten habe'[2], und sie führt zum Entschluß weiter, wieder zu fliehen: 'Ich wollte nun aus Deutschland wieder fort.' Aber der Dichter hat dann doch bleiben *müssen*. Er konnte sich damit trösten, zuerst, daß auch hier 'Natur' sei. Und sie war es auch, die ihn erst 'aufgehalten' habe. Aber die späten Hymnen zeigen dann, daß es mit der Heimkehr Hölderlins noch andres auf sich hatte. Dabei mag Germanisch-Deutsches merkwürdig mit Christlichem zusammengeflossen und zusammengedacht worden sein, der Knochenberg – Ossa und Teutoburg. Und Hellas blieb unvergessen. Das Eigene und das Fremde, beides soll unverraten bleiben.

Wenn Hölderlin-Hyperion sich gegen die „Ärmlichkeit" der heimatlichen Verhältnisse empörte, dann ist, wie wir schon sahen, die heimatliche Religion von diesem Urteil durchaus mitbetroffen. Wir versuchen genauer zu sehen, wie Hölderlin in dieser Hinsicht empfunden und sich geäußert hat.

Hölderlin ärgert sich an einer Religiosität, die ein Fremdes und Andres nicht sehen will und erst recht nicht anerkennen kann; an einer Religiosität, die nicht dadurch miserabel, „ärmlich" wirkt, weil sie auf ihren Leisten beschränkt bleibt, sondern alles andre meint auf diesen Leisten zwingen zu müssen und zu können. Und noch einmal ist ihm diese Religiosität ärgerlich, weil sie eine ihm fremde Ärmlichkeit des Fühlens aufzwingen will; denn der Mensch soll sich dort nicht göttlich fühlen und wissen und so sich in einem hohen Sinne selbst behaupten.

'Lassen wir uns nicht irre machen an uns selbst, an unsrem theion, oder wie du's nennen willst, dann ist auch alle Kunst und alle Müh umsonst.' So schreibt er im August 1798 an Neuffer. Und an den Bruder (24. 12. 1798): '. . . zum Zeugnis gegen mein eigen zweifelnd Herz, das manchmal auf die Seite des ungläubigen Pöbels treten will und den Gott leugnen, der in den Menschen ist.' Für solche –

[1] Von mir hervorgehoben
[2] Vgl. den Anfang der Madonnenhymne, StA 2, 211.

„pantheistischen" – Gefühle konnte man von der herrschenden, konventionell-engen Religiosität, wie sie meist in Amt und Würden saß, damals kein großes Verständnis erwarten. Diese Religion war für das spröde oder ablehnend, worin er andrerseits frei und selig war. Das war kein 'Götterhain', was ihn da empfing. – Der Name aber für diese heimatliche geistliche, dort herrschende Welt, für die dort geltende Überlieferung, der Name, mit dem sie sich samt ihrer etwas ärmlichen Exklusivität rechtfertigte, mit dem sie sich durchhielt, war „Christus". Das war der geistliche Genius dieses Landes. Und wollte sich Hölderlin dieser Heimat stellen und ihr ernstlich begegnen, dann konnte er an Christus nicht vorbeigehen. Der heimkehrende Hölderlin mußte sich fragen, was es um Christus sei, noch sei – ob der Mann selbst erledigt war mit dem, was man nicht billigen konnte und wollte. Der Kundige weiß, daß dies auch die Situation Hegels, des jungen Hegel, war. Die Antwort, die Hölderlins späte Hymnen auf diese Fragen geben, ist, scheint mir, eindeutig genug. Er geht an Christus nicht vorbei. Mehr, als ihm lieb ist, drängt sich ihm dieser Christus auf.

'. . . Denn zu sehr,
O Christus! häng ich an dir, . . .'[1]

Doch Hölderlin bleibt sich, im Unterschied zu andern, bewußt, als welcher Christus – Jesus seither verehrt worden ist. Dies nun bringt ihn in die Situation, die ihn zu seinen eigentümlichen Gedanken und zu dieser neuen Sprache bewegt. Denn er weiß sich als des 'Herakles Bruder'[2]. Muß er aber nicht, wenn er Christus ernstlich ehren will, preisgeben, was ihm zuvor, dem Auswanderer und Schiffer, draußen groß und bedeutend geworden war? Kann er seine Heiligen, die nicht die separaten Heiligen einer Kirchlichkeit sind, mitbringen und dabeihaben, oder müßte er sie nicht verbrennen? Kann er das eine haben ohne vom andern zu lassen? Darf man, kann man Christus neben andre Bilder stellen, kann man andre Bilder zu Christus stellen, neben ihn, und mit ihm zugleich haben? Ist nicht Eifersucht unter den Himmlischen selbst?

'Dass, dien' ich einem, mir
Das andere fehlet'[2].

Ich denke nicht alles auf eine Formel bringen zu können. Aber daß der innere Konflikt Hölderlins in der Nähe dieses Gedankens liegt,

---

[1] H IV 187; StA 2, 154.
[2] Aus 'Der Einzige'.

läßt sich ohne großes Risiko behaupten. Und dieses Problem hat seine Aktualität durchaus nicht verloren; jeder fast steht vor ihm, der vor seinem Bücherschrank nachdenklich steht. Unzählige Versuche sind gemacht, und Antworten: unversöhnliche, um eine spezifische Differenz wissende, und versöhnliche auch sind gegeben worden. Aber einmalig, ist man versucht zu sagen, sei die Sprache, die Hölderlin diesem abendländischen Konflikt gab. Dieser Dichter trat in die Mitte und suchte vermittelnd Stand zu gewinnen und zu behaupten, wie mancher andre vor ihm und nach ihm. Aber wie er es tat, das ist außerordentlich. Seine Sprache verdiente es, auf beiden Seiten gehört zu werden, auch wenn sie von keiner fertigen, gedanklichen Lösung wüßte. Und vielleicht ahnt sie eine.

Hölderlin wußte um diese Schwierigkeiten, aber er hat Christus nicht negiert. Er hat sich andrerseits, so wenig als Hegel, devot nur unterworfen. Er spürte, daß dies eigentlich nicht gefordert war und werden konnte. Er sah, daß er Christus durchaus in Beziehung setzen konnte zu dem, worauf es ihm ankam: '. . . daß das heilige, unentwikkelte Leben hervorgehn wird zum Gefühle seiner selbst und andrer Wesen, zum Gefühle der lebendigen Gottheit, in der wir leben und sind, zu dem *echten Christusgefühle*[1], daß wir und der Vater eins sind. . .' (An den Schwager, 10. Januar 1798.) Diese Beziehung herzustellen ist nicht so einfach; es steht dem vieles entgegen, und doch bleibt er dabei, daß eine Versöhnung mit „Christus", mit dem „Geist des Christentums" (so Hegel) denkbar sein müsse und auch werde gedacht werden können. Er kann nicht bloß negieren. Ein Brief an die Mutter (Januar 1799) gibt seine Lage deutlich wieder: 'Aber die Schriftgelehrten und Pharisäer unsrer Zeit, die aus der heiligen lieben Bibel ein kaltes, geist- und herztötendes Geschwätz machen, die mag ich freilich nicht zu Zeugen meines innigen, lebendigen Glaubens haben. Ich weiß wohl, wie jene dazu gekommen sind, und weil es ihnen Gott vergibt, daß sie Christum ärger töten, als die Juden, weil sie sein Wort zum Buchstaben, und ihn, den Lebendigen, zum leeren Götzenbilde machen . . . vergebe ich's ihnen auch.' Es fällt ihm aber schwer zu sagen, wie er die Sache denkt. Vor den 'Theologen von Profession' will er sein Herz nicht 'bloßgeben' – von den beamteten Wächtern der offiziellen Religion will Hölderlin nichts wissen, er läßt den Empedokles sagen: 'Hinweg! Ich kann vor mir den Mann nicht sehn, der Heiliges wie ein Gewerbe treibt . . .'[2] Er sieht in ihnen, mit einem gewissen Recht, diejenigen, die daran schuldig sind, daß der lebendige

[1] Von mir hervorgehoben.
[2] H III 98.

Glaube „gesetzlich" wird. Hölderlin sieht das bestehende Christentum als eine falsche Buchstabenfrömmigkeit, die das 'schreckende Gebot, zu glauben...' auferlege. Dieses Glauben-Fordern, Etwas-zu-glauben-Zwingen entspringt ja der Sorge um das Heil der Seele, weil man „glaubte", daß die Anerkennung von Lehren die Bedingung ('der ärmliche Behelf'!) dafür sei, daß man in den Himmel komme. Hier kritisiert Hölderlin, und zwar mit christlichen Gründen, wie der Theologe sieht, und mit gutem Grund auch. Und dies ist wichtig zu sehen, daß Hölderlin das bestehende Christentum von innen her angreift und nicht von außen bloß ablehnt. Es fehlt ihm da so wenig an Selbstbewußtsein – den Angestellten der Religion gegenüber – wie seinem Freunde Hegel. Im selben Briefe fährt er fort: 'Es mußte – dieses 'müssen' kommt in den späten Hymnen immer wieder vor – alles so kommen, wie es jetzt und überhaupt und in der Religion besonders ist, und es war mit der Religion fast so wie jetzt, da Christus in der Welt auftrat.' Wer die theologischen Jugendschriften Hegels gelesen hat, dem ist dieser Gedanke vertraut, daß sich die jungen theologischen Freunde glaubten der bestehenden Religion ganz so entgegensetzen zu können, wie Jesus der damaligen, servil und gesetzlich gewordenen Religion – und auch in seinem Sinne und Geiste. Hölderlin sagt übrigens 'fast'! Das ist für ihn charakteristisch. Trotzdem, sie sind es, die freien Schwaben, seine Freunde und er, die in der Mitte der Sache stehen und die das Ursprüngliche neu erarbeitet haben, sie denken es zu sein! Auf der kirchlichen Seite wird zwar die Bedeutung und die Leistung des „Idealismus" kaum noch gewürdigt. Der Mohr hat seine Schuldigkeit getan und ist nur noch der Heide. Man geht auch darüber hinaus her und schiebt dem Hegel den Marx in die Schuhe und sagt, nun sehe man ja, was „des Pudels Kern" war. – Jedenfalls waren jene drei Freunde der Meinung, und sie hatten Selbstbewußtsein genug, es auszusprechen, daß sie den Geist des Christentums tiefer begriffen hätten als andre. Da sie nun einmal auch Deutsche waren, so wird es nicht verwunderlich sein, wenn dann auch 'Germanien' gesagt wird, wenn der ursprünglich wiedererkannte fremde Geist und Genius zum 'Genius unsres Volks' wird und zur 'Seele des Vaterlands'[1].

Wenn Hölderlin Christus in seinem späten Werk trotz aller Widerstände eine hohe Bedeutung einräumen muß, dann liegt darin natür-

[1] Hölderlin, das wird man andrerseits auch sehen müssen, hatte auch von seinen Freunden nicht viel Anerkennung und Hilfe erfahren. Es war nicht nur die Kirche, an der er sich stieß. Vgl. den Brief an Diotima, September 1799: 'Schämen sich denn die Menschen meiner so ganz?'

lich in irgendeiner Form eine Versöhnung mit dem bestehenden Christentum vor, so wenigstens, daß man sich damit abfindet, es habe so kommen müssen. Auf der andern Seite – das bedarf kaum einer Erwähnung – geschieht diese Versöhnung nicht als eine bloße Unterwerfung. Christus wird nicht anerkannt als der, welcher das Bestehende in vollem Umfang garantiert und rechtfertigt. Hölderlin sieht 'dämmernden Auges' einen andern Christus kommen, er sieht ihn anders als man ihn sonst, indem man sich der festen Tradition und Konvention unterwarf, zu sehen gewohnt war[1].

---

[1] Man darf ja nicht denken, daß Hölderlin der einzige gewesen sei, der unter den religiösen Verhältnissen der Heimat gelitten hat; auch andre konnten und wollten sich mit ihnen nicht, oder nicht ohne Einschränkung, abfinden. Ich erinnere wieder an die theologischen Jugendschriften Hegels. Und andrerseits muß man auch sehen, daß Hölderlin nicht als der erste unterwegs war, nach einer Abrechnung einen gangbaren Weg zu suchen und zu verkündigen. Man muß wissen, daß er in einem alten Prozeß neuer Aneignung der christlichen Tradition steht, in dem man sich nicht scheut aufzuräumen (H. spricht einmal vom 'Schutt', der bis auf diese Stunde mit 'gewälzt' worden sei: H IV 257; StA 2, 234), und doch sieht, daß die Sache selbst nicht preisgegeben werden darf. David Friedrich Strauß' Leben Jesu fiel noch in die Lebenszeit Hölderlins – um nur ein Datum zu nennen. Schon lange war es fraglich geworden, ob denn im simplen Sinne wahr sei, was die Kirche zu glauben predigte und zwang. Viel Ärger und Ablehnung kam ja nur aus einem Sinn für Redlichkeit und Sauberkeit, der sich nicht damit beschwichtigen ließ, daß doch höhere Absichten auf dem Spiele stünden. Und zum andern stellte sich auch immer mehr heraus, daß die Art, wie sich die Kirchen die Person und die Lehre Jesu von Nazareth angeeignet hatten und darüber verfügten, nicht so ohne weiteres hingenommen werden mußte. Vollends, seit es nicht mehr nur eine Kirche gab, wußte man sowieso nicht mehr recht, welches die wahre Kirche war und welche den wahren Christus, die wahre Gottesverehrung hatte. Die bloße Berufung, man habe den Geist durch Weissagung und Verheißung automatisch, überzeugt manche in neuester Zeit wieder. Aber damals hatte man begonnen zu prüfen, ob denn eine Institution auch wirklich heiligen Geist erwiese. Es ergab sich selbst den kirchlich gebliebenen Theologen, daß es gar nicht so sicher war, ob die altkirchlichen, orthodoxen und sonst faktisch gültigen Konfessionen und Dogmen dem historischen Jesus die Bedeutung gaben, die er eigentlich verdiente. Man sah, daß es möglicherweise so war, daß man ihm überhaupt und ungefähr die höchste Autorität gegeben hatte, ohne zu wissen, was man und wen man denn eigentlich in den hohen Himmel hinaufgerühmt hatte. Oder es war so gekommen, daß man für die theologischen Begriffe die Erfahrungen verloren hatte und sie mühevoll wieder suchen mußte. So waren denn die Dogmen oft nichts als „positive" Formeln geworden, die ohne weiteres anzubeten aufrechte Geister sich weigerten, und die andrerseits die Autoritäten nicht so auslegen konnten, daß der Götze hätte Leben bekommen. – Die Folgen aus dieser Situation sind offenbar genug. In Deutschland ist es, durch das Verdienst seiner führenden, denkenden Männer, doch ein wenig anders gegangen als in Frankreich z. B. Auf evangelischem Boden war auch leichter zu verhandeln! Herder – Lessing – Kant – Schleiermacher – Fichte, und nicht zuletzt diese Schwaben: Hegel – Schelling und auch Hölderlin, sie haben dazu geholfen, daß die Sache des Christentums eine Sache auch der Gebildeten hat bleiben können und geblieben ist, bis es dann so weit kam, daß man den Napoleon als Christus lieber noch sähe, als – Christus.

Es ist hier nicht der Ort, diesen ungeheuren Prozeß – der ja noch nicht abgeschlossen ist – der Aneignung, Umdeutung und vielleicht auch „Verfälschung"

Es spricht vieles dafür, daß Christus und der sich von ihm herleitende Glaube eine gewisse Macht fortwährend auf Hölderlin ausgeübt und daß Christus in seiner späten Zeit zunehmend wieder Bedeutung für ihn gewonnen hat, im Zusammenhang mit seiner Heimkunft, indem er nämlich gerechter würdigte, daß es auch in Deutschland nicht bloß 'Natur' gab. Trotzdem muß es ihm sehr schwer gefallen sein, sich mit den heimatlichen Verhältnissen und dem heimatlichen unsinnlichen Gott abzufinden. Der Heimkehrende brachte Götter mit, Erinnerungen von anderen Zeiten und Göttern. Wenn er Christus haben wollte, mußte er diese Erinnerungen nicht fahrenlassen und preisgeben? Lehrte man nicht, daß neben ihm alles andre „wie Kot" zu achten sei? Der Heimkehrende suchte Frieden und Versöhnung – Raum und Luft für sich zu atmen – aber, war denn Christus nicht eher ein exklusiver, richtender, denn ein versöhnender Gott, unfriedlich im äußersten Sinn? War nicht die simple Unterwerfung unter ein Herrschendes geboten, wenn auch das da Herrschende sich nicht personell repräsentierte, sondern als ein fast anonymes Abstraktes, als eine Lehre? Aber dahinter stand eben dieser 'Einzige', von dem in jedem Falle klar war, daß er in irgendeiner Weise auf das äußerste exklusiv war. Aber war er denn eigentlich in dem Sinne exklusiv, wie man ihn vorstellte? War denn *seine* Exklusivität der Leisten, auf den

---

der christlichen Religion zu würdigen. Aber der Blick über das Buch, über die Hymne hinaus, die zur Debatte steht, wird doch wohl nützlich und nötig sein. Wenn Hölderlin schreibt – wir haben die Stelle schon zitiert –, daß das echte Christusgefühl darin bestehe, daß der Mensch sich mit dem Vater eins wisse, eins fühle, dann sagt er auf seine Weise den zentralen Gedanken des deutschen Idealismus aus. Fichte (Anweisung zum seeligen Leben, 6. Vorlesung): Für die idealistische Theologie ist das Wesentliche des Christentums die an Christus gewonnene tiefste Einsicht in die Homousie des Göttlichen und des Menschlichen.

In diesem Prozeß einer kritischen Aneignung der eigenen religiösen Tradition hat man unter dem Zwang der durch die Wissenschaftlichkeit bestimmten Situation auch neue Namen, Titel, Würden gesucht, oder halbvergessene und übersehene alte aufgegriffen, weil man in den konventionellen Titeln die spezifische Leistung Jesu, wie man sie nun zu sehen genötigt war, nicht mehr recht gewürdigt fand. Man wird vor allem Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" als einen solchen Versuch anerkennen müssen, die Lehren des Christentums in der neuen Situation nicht bloß hinzunehmen, sondern zu verstehen und verständlich zu machen. Die theologischen Jugendschriften Hegels verdienen es ebenfalls, in diesem Zusammenhang wieder genannt zu werden, da sie zeigen, wie sehr die Hegelsche Philosophie und Logik verwurzelt ist in einem Ringen um den Geist des Christentums, um den Mann, von dem es stammt, und um sein „Schicksal". Wenn ich hinzufüge, daß Hölderlin dem Werden dieser Philosophie und Theologie nicht unbeteiligt zugeschaut hat, sondern, solange er des Denkens noch mächtig war, auch dabei war, dann ist Hölderlins Anteil damit sicher nicht überschätzt. Wenn ich mich recht entsinne, dann habe ich Martin Heidegger einmal sagen hören, daß man von einer starken, auch philosophischen Wirkung Hölderlins auf seine Freunde sprechen dürfe.

man sich *hier* schlagen lassen mußte als auf ein falsches Kreuz? War nicht das Besondere dieser Religion, wenn man sie als die wahre einmal verstand, eben dies, daß sie universal, allgemein, ökumenisch war und das Eigene, Besondere in einer einmaligen Weise gerade aufhob?

So ist das Problem, das hier gedacht sein will. Es ist als solches, wie jeder Kundige weiß, durchaus alt. Jerusalem und Athen *und* Rom noch, um einmal diese drei Namen zu nennen. – Wie kann man an Christus hangen[1] und ein Bruder sein des Herakles und des Bacchos? Ist da ein Friede, eine Versöhnung möglich, auch nur denkbar? Weil Hölderlin auf der einen Seite weiß, daß er nicht preisgeben kann, was ihm inzwischen groß und lebendig, schön geworden und geblieben ist – selbst wenn er es redlich wollte, er könnte es auch in Wahrheit nicht –, *darum* dieses 'Aber', mit dem er Christus nur nennen kann. Er weiß es zu gut, daß man Christus nicht einfach synkretistisch[2] mit andern Namen und Genien und Gottheiten zusammenordnen kann, er weiß es aber auch, daß es das Andere nicht verdient, daß man es resigniert oder fanatisch bloß verwirft. Und ebenfalls spürt es Hölderlin, daß das Prinzip der 'Herrschaft' nicht ausreicht, um ein gutes Zusammen des Entzweiten zu denken. Einer Religiosität, für die es selbstverständlich geworden ist, die Manieren des Siegers mit den Vorteilen des Siegers zu verbinden, steht es durchaus an, an dieser Stelle ernstlich nachzudenken.

Für einen Theologen sind die späten Hymnen Hölderlins darum so einzigartig, darum auch so aufregend, ja rührend zu lesen, weil er sehen muß, wie hier ein großer Denker und Dichter, der doch auch so '*rein*' gedacht hat, sich bemüht, es versucht, Christus in der gehörigen Bedeutung wiederzugewinnen, indem er sich selbst mit dem, was er unmöglich verwerfen kann, diesem Einzigen gegenüber doch behauptet.

---

[1] Der Einzige; diese Wendung findet sich auch in einem Osterlied Paul Gerhardts.

[2] Folgende Briefstelle (An Schelling, Juli 1799) verdient ausführlich zitiert zu werden: 'Dir, der mit dieser nur zu seltenen Vollständigkeit und Gewandheit die Natur des Menschen und seiner Elemente durchschaut und umfaßt, wird es ein Leichtes seyn, dich auf meinen beschränkteren (!) Gesichtspunct zu stellen und durch deinen Nahmen und Deine Teilnahme ein Geschäfft zu sanctionieren, das dienen soll, die Menschen, ohne Leichtsinn und Synkretismus, einander zu nähern . . .'

Darum kann ein Theologe sich nur wundern, wenn man an prominenter Stelle das bedeutende Hölderlinsche 'aber' unter der Hand in ein billiges 'auch' uminterpretiert und sich eben damit dem Urteil aussetzt, daß man sich mit diesem Synkretismus des denkerischen und theologischen Leichtsinns schuldig mache.

'Damit nicht, als von Knechten,
Mit Gewalt das ihre nehmen
Die Götter'[1].

So vergißt er die Steine nicht, die Apollo sagen.

Ist diese Versöhnung, dieser Friede und ein solches Fest denkbar? Wäre es möglich, Christus mit andern Genien und Göttern an einem Tisch zu haben, Ihn mit dem 'Weingott'? Gegen alle Bedenken, von denen Hölderlin weiß und die sich auch in dem starken 'Aber' der Friedensfeier geltend machen, ist der Dichter des Glaubens, *daß* man diese Vorstellung wagen kann. Er steht damit nicht allein; es war ja damals eher so, daß man sich's sehr leicht und billig gemacht hat mit solchen Vorstellungen. Aber dieser Dichter hat es sich nicht leicht gemacht. Alles Leichtfertige ist dieser Sprache fremd. Und wenn ich die Texte nicht falsch lese, dann liegt hier nicht allein der schon verdienstliche Glaube vor, *daß* diese Versöhnung möglich sein müsse, sondern darüber hinaus der fruchtbare Gedanke, daß gerade *der* Christus, der nicht zu leicht und zu früh mit den 'weltlichen Männern' und Genien verglichen und vereint wird, daß *der* Christus, dessen wahre Bedeutung erkannt ist, die erwünschte und erhoffte Versöhnung und Friedensfeier erst ermöglicht. *Dieser* Christus ist der '*Versöhnende*', er ist 'versöhnender' als die andern, 'versöhnender'[2] als seine Bilder und Prediger, wenn man diesen Begriff einer früheren Fassung so zweideutig und also auch im komparativischen Sinn hören darf. So wäre Christus nicht gedacht als ein friedlicher Mensch, sondern nur als der Friede selbst, als die Ermöglichung eines anderen Friedens. 'Dämmerndes Auges' noch schaut er ihn, den Fürsten des Friedens und des Fests, den Christus, der gleichfalls 'größer ist denn sein Feld'[3]. Dieser Christus ist auf die Formel einer Tradition und Kirche nicht zu bringen und nicht identisch mit dem Schema eines Gesetzes und Stiles. Auch die kirchliche protestantische Theologie weiß es, daß die Konkretion der Inkarnation nicht bedeutet, daß *ein* Gesetz unterschiedslos für alle und jedermann aufgerichtet worden ist. Ahnungsweise dämmert es besseren Augen herauf, daß die Enge und Ärmlichkeit des einen und die superbe Despotie des andern Christentums nicht die Strenge und Armut dieses Fürsten ist und sein muß. 'Geringer und größer erscheint er'[3]. Die Friedensfeier erinnert an Johannes Kap. 4. Dort spricht der Christus, an den Hölderlin denkt, es aus, daß die Zeit komme und jetzt schon sei, wo man nicht mehr hier oder da, in schmalen Bezirken, Gott so oder so anbete und ihm diene, sondern

[1] Madonnenhymne H IV 252/53; StA 2, 214.
[2] H IV 162; StA 2, 131. [3] H IV 165; StA 2, 132.

allgemein, im Geist und in der Wahrheit. – Was man einst für eine außerordentliche „eschatologische" Situation erobert hat, das kann nun für das alltägliche Bewußtsein als gewonnen gelten, sofern man Mut und die Stirn hat, im Zeitalter des Geistes zu leben[1].

So wird man denn unbesorgt sagen können, daß es durchaus nicht verwunderlich wäre, wenn Hölderlin auch in der Friedensfeier nicht

[1] Es erübrigte sich, darauf hinzuweisen, daß Hölderlin nicht der erste oder einzige war, der das Reich Gottes als ein Reich des Geistes hat kommen sehen, und der von diesem Reiche erwartete, was die gegenwärtige „Gemeinde" nicht gewährte und gewähren wollte. Die Kritik an gegenwärtigen (kirchlichen) Verhältnissen erschien früher schon als geschichtsmythische oder geschichtsphilosophische Spekulation. Man glaubte, die und die Zeit sei hereingebrochen, und nun sei es auch an der Zeit zu dem und dem. „Der Geist in seiner Erfüllung, das Reich des Geistes", so steht es über einem der letzten Abschnitte der Hegelschen „Phänomenologie". Dahinten liegt dann das Reich des Sohnes! Den Hölderlinschen Christus wird man sicherlich auch in dieser Dialektik sehen müssen. Das Vergangene ist überbietbar, in gewisser Hinsicht. Seit Joachim von Floris (vgl. z. B. Karl Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen) 1131–1202, dessen man sich in diesem Zusammenhang erinnern muß, geht ein Unterstrom des Hoffens und Wartens wieder durch das Abendland, wo man sich mit dem gewordenen Christentum nicht ohne weiteres mehr abfinden will. Man erwartet eine Ära des „Ewigen Evangeliums", man wartet auf dessen „novus dux", auf eine andere Ordnung des geistlichen und gesellschaftlichen Lebens, die eine Ordnung auch des Geistes ist, in welcher sich das Heilsgeschehen vollendet. Man beruft sich für solche kritischen Hoffnungen auf die Apokalypse, weil ja die Macht der Kirche unzweideutige Reden zu stillen weiß. So weissagte Joachim, daß sich in drei Stadien die Geschichte vollende. Die erste Epoche geschehe unter dem Gesetz, in ihr sei vorherrschend Mühe und Arbeit, und es herrsche der Vater – Gott. Die zweite Epoche sei die des Sohnes; sie stehe im Zeichen des Evangeliums, in ihr herrschten Zucht und Gelehrsamkeit. Die dritte Epoche des *Geistes* sei die des *Lobgesangs*. Das Grundgesetz aber des Fortschreitens von der ersten zur letzten Zeit sei ein Überwundenwerden des Buchstabens durch den Geist. Mit dem „Buchstaben" ist dann, im Sinn dieser theologischen Begriffe, das „Gesetz" überwunden, ein von außen kommendes, fremdes Müssen, dem man sich wie der Knecht unmündig unterwirft. – Mit solchen Gedanken war es seit jeher möglich, sich von dem Bestehenden zu distanzieren, ohne es summarisch verwerfen zu müssen. Man konnte auch die gegenwärtige Gemeinde mit ihren Normen und Begriffen begreifen als die „Schädelstätte des absoluten Geistes", wie sich Hegel am Schluß der Phänomenologie ausgedrückt hat. – Nach Joachim von Floris hat man übrigens geglaubt, daß die päpstliche, hierarchische, herrschende Kirche auf die zweite Epoche beschränkt sei, denn sie werde der Kirche des Geistes weichen müssen, die auf dem „Geist der Wahrheit" beruhe. Dieser letzte Übergang bringe endlich die Abschaffung der Sakramente und der Predigt, deren vermittelnde Kraft nun überflüssig geworden sei.

Im 13., 14. und 15. Jahrhundert sind erst die revolutionären Konsequenzen aus diesen Spekulationen gezogen worden. 1254 verkündigte ein Lektor der Universität Paris kühn, daß die Ära des Ewigen Evangeliums in 6 Jahren beginnen werde. Die Franziskaner wurden von dem Sturm dieser Bewegung erfaßt. Man sah in Joachim von Floris Johannes den Täufer und in Franziskus den novus dux. Für die franziskanischen Spiritualen war die priesterliche Kirche mit ihrer ganzen Praxis am Ende.

Auf die „Reformation" sei in diesem Zusammenhang nur hingewiesen; es wäre vielleicht ganz interessant, sie unter diesem Gesichtspunkt zu würdigen, wie auch Eschatologie und Chiliasmus.

den Napoleon, sondern, freilich auf seine Art, Christus gerühmt, geehrt, besungen, bedichtet und meinetwegen auch gelehrt hätte. (Daß man vom Göttlichen eigentlich nur begeistert sprechen und lehren dürfte, das haben die Freunde gewußt[1].) Wo doch Christus im Ganzen des Spätwerks solche Bedeutung einnimmt, wie möchte man es für wahrscheinlich halten, daß ausgerechnet die erste große Christushymne ohne Christus habe vollendet werden können? Wenn schon Christus gemeint sei, weiß Beissner, dann „ein sehr unchristlicher Christus", dann handle es sich um eine Christusauffassung, die mit der Lehre der Kirche nicht in Einklang zu bringen sei. Darüber wird man im Ernst sprechen müssen. Aber vielleicht wird sich dann zeigen, daß der Hölderlinsche Christus nicht gar so sehr ein bloß Hölderlinscher Christus ist. Und zudem, wo läge heute das Pariser Maß, um zu bestimmen, was ein Meter, was christlich und unchristlich heißen möge? Gibt es doch weder *die* Kirche noch auch *die* Lehre der Kirche, sondern Kirchen und Lehren, mehr als genug. Welche könnte hier verbindlich sein für dieses Nachdenken, welche hätte in dieser Sache Autorität? Zwar versucht es die römische Kirche zu ignorieren, daß auch sie faktisch eben auch ein Kirchentum neben andern geworden ist. Denn für unsereinen ist die Behauptung, man sei die Kirche und habe den Geist, nicht sehr eindrucksvoll und schon gar nicht der Beweis dafür. Keine traditionell geltende Autorität kann uns des mühevollen Umhörens, Umsehens und Denkens überheben, was denn als christlich oder evangelisch zu gelten habe. Wir sind übrigens nicht der Meinung, daß es so schwer sei, die Geister zu prüfen. Man bedarf dazu vielleicht nur einer freien Nase. Der Geist selbst scheint uns etwas sehr Konkretes zu sein; er ist in Wahrheit konkreter als der viel deutbare Buchstabe. Um ihres Geistes willen möchten wir eine „Gemeinde" verehren, nicht der artistischen gelehrten Kunststücke wegen, mit denen man uns beweisen will, daß man den heiligen Geist eo ipso schon habe und über ihn verfüge. – Da ist noch manches offen – und warum soll ein Dichter nicht auch einmal schärfer oder weiter sehen können als das genormte Auge, als die Schultheologie? A priori ist das jedenfalls nicht ausgemacht und entschieden. Wenn nun Hölderlin ein Bild Christi gesehen hat, 'dämmernden Auges', was für ein Messias ist dann dieser Fürst des Fests, was für ein Fest ist da geschaut? – Da es ja der Text, wie man sehen muß, erlaubt, an Napoleon auch zu denken, so kann doch Jesus Christus im Ernst nicht gemeint sein mit den gleichen Worten!? Das ist doch merkwürdig und bedenk-

[1] Nohl S. 305.

lich zugleich! Was ist das für eine Sprache, die es zuläßt, daß der eine in ihr den Bonaparte geehrt sehen kann und der andere Jesus Christus? – Was ist das für eine Sprache – oder vielmehr, was sind das für Ausleger und Leser?

II. Der Christus der Friedensfeier

Wir wollen aufs erste nicht die ganze Hymne auszulegen versuchen – so wichtig es auch wäre, diese Arbeit zu leisten, sondern uns damit begnügen, die kritischen Stellen zu besprechen, die gegen unsre Hypothese zu sprechen scheinen oder sprechen. Wir möchten uns sonst als nur „flüchtige" Leser Hölderlins auch dessen verdächtig machen, daß wir uns „durch einen starken Erklärerwillen" haben zu abwegigen Spekulationen verleiten lassen[1]. Läßt uns der Buchstabe Hölderlins scheitern?

Beissner meint, daß es vor allem die zweite Strophe sei, die es als unwahrscheinlich erscheinen lasse, daß mit dem Fürsten des Fests Christus gemeint sei. Sie lautet:

Und dämmernden Auges denk' ich schon,
Vom ernsten Tagwerk lächelnd,
Ihn selbst zu sehn, den Fürsten des Fests.
Doch wenn du schon dein Ausland gern verläugnest,
Und als vom langen Heldenzuge müd,
Dein Auge senkst, vergessen, leichtbeschattet,
Und Freundesgestalt annimmst, du Allbekannter, doch
Beugt fast die Knie das Hohe. Nichts vor dir,
Nur eines weiß ich, Sterbliches bist du nicht.
Ein Weiser mag mir manches erhellen; wo aber
Ein Gott noch auch erscheint,
Da ist doch andere Klarheit.

Es genüge, heißt es, fürs erste festzustellen, daß die Merkmale des 'gern verläugneten Auslands' und des 'langen Heldenzugs' auf Christus schlechterdings nicht passen[2]. Eher ist es umgekehrt! Das paßt alles ganz ausgezeichnet auf Christus!

Für den Entwurf kann es als ausgemacht gelten, daß die erste Strophe an Christus denkt als den, der nun im seligen Frieden als 'versöhnender' gegenwärtig wird. Es ist hier schon darauf hingewiesen worden, wieviel Hölderlin dabei denkt, wenn er Friede sagt. Und Friede, das ist die Doxa, die „Klarheit", in welcher dieser Gott der

---

[1] Beissner S. 36.
[2] So Beissner S. 27.

Hymne erscheint. Und dieser Friede ist letzten Endes die Aufhebung aller Entzweiung, des Menschen und der Natur, des Menschen mit sich selbst, der in die Wirrnis des Bösen hat geraten müssen. Diese zweite Strophe der Friedensfeier sieht offenbar noch deutlicher vom Frieden hin auf den 'Boten' des Friedens – der nun aber mehr ist denn ein bloßer Bote.

Der Fürst dieses Friedens und Fests ist nicht von hier, er kommt und stammt 'vom Auslande'. Diese Wendung soll auf Christus nicht passen? – Woher der 'seelige Friede' denn sei, war die Frage im Entwurf. Nichts Sterbliches sei er, so war die Antwort, nichts von dieser Welt. Der Friede ist nicht die Doxa eines Weisen, noch sonst eines weltlichen Mannes. Er ist woanders her, er ist „höher denn alle Vernunft", wie es der Dichter dem Apostel treulich nachspricht.

'Jenen ewigen Widerstreit[1] zwischen unsrem Selbst und der Natur zu endigen, den Frieden alles Friedens, der höher ist, denn alle Vernunft (stammt aus Phil 4), den wiederzubringen, uns mit der Natur zu vereinigen (die ja nach demselben Apostel gleichfalls darnach seufzt) zu einem unendlichen Ganzen, das ist das Ziel all' unsres Strebens, wir mögen uns darüber verstehen oder nicht.' Der 'unendliche Friede', 'die seelige Einigkeit', 'das Seyn, im einzigen Sinne des Worts' – das ist zuvor 'verloren' gegangen. Es ist nichts mehr mit einem natürlichen – 'friedlichen hen-kai-pan der Welt'! Dieses muß erst 'hergestellt' werden, es muß nun 'erstrebt', mühevoll 'errungen' werden. Hölderlin gehört offenbar nicht zu jenen, für die es bloß der rechten Logik, des bloßen Denkens und der Vernünftigkeit bedürfte, um alles damit in Ordnung zu bringen und geordnet sehen zu können. Vielleicht wird hier auch eine Differenz zu Hegel sichtbar. – So sehr die Schönheit natürlich gegeben ist und nur gesehen zu werden braucht, so sehr diese Schönheit eine 'Ahndung von jenem unendlichen Frieden, von jenem Seyn' vermittelt und Plato zu einem 'Heiligen' machen kann, aber der Friede dieses zweiten hen-kai-pan ist nicht natürlich gegeben. Um ihn herzustellen, das spürt Hölderlin deutlich genug, bedarf es noch eines Andern. Das verweist ihn offenbar auf Christus. Es ist noch nicht Alles Eins. Und dies Letzte ist nicht nur „Idee", nicht nur Sache einer Identitätsphilosophie oder Theologie, Sache gescheiter Köpfe, sondern 'ernsten Tagwerks', der Mühe und des Leidens. Endlich ist dann der Vater Alles in Allem und dann Zeit des Sabbath. Dann, am Abend der Zeit, wenn es dem Arbeiter eben zuvor noch ergangen war wie dem Tagelöhner (Hiob 7), dann

[1] Vgl. zum folgenden die erste Hyperionvorrede H II 545 f.

erst ist Friede und das Fest. Bis dahin ist noch Wochentag, der letzte vielleicht, und noch immer vieles zu tun und zu „wirken", daß mancher noch 'müd' wird. Das sind alles ja auch biblische und christliche Vorstellungen, diese Sprache ist christlich[1]. Auch dies ist christlich, daß solche Arbeit, der Zug solcher Mühevoller verstanden werden kann als „Heldenzug", und daß dabei nicht an Fahnenschwenken und dergleichen gedacht werden darf. Aber der Zusammenhang dieser Strophe mit der Bibel ist noch eklatanter. Mir scheint, daß Hölderlin den ältesten Christushymnus von Phil 2 – wie ja auch 'der Friede, der höher ist denn alle Vernunft', aus diesem Brief stammt – in versteckter Weise zitiert.

In Phil 2[2] heißt es von Jesus Christus:

„. . . welcher, ob er wohl in göttlicher Gestalt war und es nicht für einen Raub hielt, Gott gleich zu sein, entäußerte er sich doch selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward gleich wie ein andrer Mensch und an Gebärden als ein Mensch erfunden. . . , daß in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und alle Zungen bekennen sollen. . ."

Hölderlin sagte statt „Knechtsgestalt" 'Freundesgestalt'. Das ist sicherlich bezeichnend für ihn, aber auch wieder nicht unbiblisch. Denn der Mensch der wahren Knechtsgestalt ist ja nicht der knechtische, servile Mensch; der Knecht Gottes ist immer auch der Freund Gottes. Es scheint nur so zu sein, daß Servilität und Devotismus auf der einen Seite und Despotie auf der andern den Geist Jesu darstellten. „Ich habe euch gesagt, daß ihr Freunde seid" (Joh 15, 15). Man erinnere sich auch des Galaterbriefs (4, 1 ff.), wo dem reifen Christen nicht ein Sklaven- und Knechtsbewußtsein zugemutet wird, sondern ein Bewußtsein des mündigen Sohnes. Andrerseits wird Christus „Knecht" genannt, und auch bei Hölderlin kommt die paulinische „Knechtsgestalt" vor[3]. Auch Hegel, der in dieser Hinsicht sicherlich am empfindlichsten war, weiß doch Bescheid um diese merkwürdige christliche Dialektik von Knecht und Herr.

Es heißt hier: 'Ihn selbst zu sehn . . .', und dort: „er entäußerte sich *selbst* . . .". – Auch darin möchte ich eine Anspielung erkennen.

---

[1] Daß „Christus" nicht bloß eine „Idee" sei oder biete, daß das Christentum selbst keine Ideologie sei, davon ist oft die Rede. Aber aus dieser Rede ist, da sie zu oft und ohne rechte Begründungen wiederholt wird, ein Gerede geworden. So kann man von einer Theologie etwa, die meint, alle Spekulation und Ideologie weit hinter sich zu lassen, urteilen, sie sei selbst nicht viel mehr als das.

[2] Phil 2 spielte in der zeitgenössischen und späteren christologischen Diskussion eine hervorragende Rolle; vgl. Günther S. 94, S. 171.

[3] H IV 152; StA 2, 119.

Dieses 'selbst' gehört zu dieser Dialektik von Selbstheit und Selbstentäußerung.

Es heißt hier: '. . . dein Ausland gern verläugnest . . .'. Diese Verleugnung der Abstammung und Herkunft, die gerne geleistet wird, ist dort die Selbstentäußerung. Selbstverleugnung ist nicht weniger biblisch als diese Selbstentäußerung.

Hier ist davon die Rede, daß das Hohe dem Herold 'die Knie beuge', dort beugt alles vor Christus die Knie, alle im Himmel und auf Erden und unter der Erde – alle Genien und Geister. Und darum ist dieser Christus, weil alle *seine* „Herrschaft" bekennen, der 'Allbekannte' – und nicht Bonaparte etwa. Von diesen deutlichen Stellen aus dürfen nun auch die andern Vorstellungen mit größerer Zuversicht aus der biblischen Sprache gedeutet werden. Dann wird das lange Tagwerk Christi in dieser Welt verstanden als ein Heldenzug[1]. Und nun, da der Friede nahe ist, kommt der lange Weg dieses „Wirkens", „Schaffens", „Leidens" in der unansehnlichen Niedrigkeit der Fremde an sein Ende. Vom christlichen Vatergott heißt es ja auch, daß er „arbeite" und „wirke"; Christus sagt es oft von sich selbst und hält zu „wirken" an. Der sogenannte „Heilandsruf" aus Matth 11 ist ein christliches Manifest an die Arbeiter (es hatte ursprünglich kaum den Ton, den die Sprache Luthers ihm gegeben hat). Diese Gesinnung ist nicht antik-hellenisch. Arbeit und Mühe ist dort nicht Sache der Götter und göttlichen Genien. Sie sind 'mühelos' immer und leben auf 'weichem Boden' in anderer Seligkeit, bis auf die eine Ausnahme, *Herakles,* den Hölderlin neben dem Wein- und Freudenbringer Bacchos am ehesten mit Christus zu nennen wagt. So ist denn auch Christus in ganz andrer Weise *unser* Gott, der Menschen Gott, weil er, wie der Mensch, ein Schicksal hatte und hat, gefallen ist, wie wir 'fallen'[2], Mühe hat, wie wir Mühe haben, nachdem die Welt aus dem natürlichen, ursprünglichen Frieden herausgetreten, herausgefallen ist. Seitdem ist es auch mit dem Daheim-und-zu-Hause-sein des Menschen eine eigene Sache geworden.

Wir haben den Horizont gewonnen, innerhalb dessen nun die einzelnen Worte und Vorstellungen der Strophe (und der Hymne) erst noch zu verstehen sind. Da wäre noch manches zu fragen. Sieht Hölderlin Christus 'selbst', nun, da er das Werktagskleid abgelegt hat[3], in der eigentlichen göttlichen Gestalt, oder liegt darin mehr dies, daß er Christus nicht mehr in der ihm selbst fremden byzantinischen

---

Vgl. Patmos: '. . . wie er siegend blickte . . .' H IV 193; StA 2, 167.

[2] Schicksalslied.

[3] H IV 165; StA 2, 137.

Hoheit des „despotes" sieht, sondern als den franziskanischen, niedrigen, dienenden Christus, der nun in seinem Wesen besser erkannt ist und in der Freundesgestalt erscheint und 'doch' auch und gerade so als der Hohe die Knie beugt? Dann wäre es der Christus, der gerade nichts Triumphales an sich hat, der ihn für sich gewinnt; der Christus, der noch immer als vom 'tödtlichen Verhängnis'[1] beschattet ist, nicht mehr so 'dunkel umschattet' wie einst, aber doch noch 'leichtbeschattet'. Und dieses seltsame 'vergessen' würde auf die heimliche Hoheit dessen weisen, der selbstvergessen wirkte und für andre sein Schicksal litt. In diesem 'vergessen' kann freilich noch einiges mehr stecken. Es sei an die Variante von 'Brod und Wein' erinnert, die BEISSNER (S. 41) zitiert:

> 'nemlich zu Hauß ist der Geist
> Nicht im Anfang, nicht an der Quell, Ihn zehret die Heimath
> Kolonie liebt und tapfer Vergessen der Geist.'

Auch hier käme das Vergessen vor in dem Zusammenhang, daß der Geist einen Weg hinter sich bringen muß, daß er die Heimat – wie der Logos das anfängliche „bei Gott" – hinter sich lassen muß, um in der Fremde das Eigene erst zu finden oder zu lernen. Dieses Lernen ist auch wie ein tapferes Vergessen dessen, der draußen, in der Kolonie sich behauptet. Und wieder wäre es dann so, daß der Christus, der auch draußen ist in der Fremde, der ein Mensch ist, zugleich der ist, dem man die Knie beugen kann. So gewinnt dieses 'vergessen' = oblitus in dem Sinn der selbstvergessenen Hingabe vor dem sakralen Zaun, draußen, einen eigentümlichen Sinn. Christus selbst kehrt dann heim als einer, der sich dem Fremden befreundet hat, und bringt das Fremde mit zum Eigensten.

Erwogen habe ich auch – da ja Gedanken des Philipperbriefes so deutlich in diese Strophe hereinspielen –, ob bei diesem 'vergessen' nicht auch noch an eine andre berühmte Stelle dieses Briefes gedacht werden müßte, nach welcher nämlich zu vergessen sei, was dahinten liegt (3, 13). Dann läge darin noch ein den Frieden ermöglichendes Nichts-mehr-wissen-wollen von den Mühen und Wunden der Vergangenheit. – Der Dichter zwar schaut in dieser Strophe wie in der ganzen Hymne voraus *und* zurück. Aber der Fürst des Festes würde darauf verzichten zurückzuschauen. – Ich gestehe, das sind nur Möglichkeiten. Immerhin mögen sie zeigen, daß doch eben die Möglichkeit besteht, diese schwierigen Stellen auch im Horizont dieser Auslegung zu würdigen.

---

[1] H IV 163; StA 2, 134; vgl. dazu auch, was Hölderlin über den 'Sinn des Christen' schreibt. An die Mutter, 18. Juni 1799.

Dieser Gott, der den 'unendlichen'[1] Frieden bringt und das Fest, ist nicht 'von heute' nur und auch nicht nur zukünftig. Man weiß seit jeher von ihm, denn 'nicht unverkündet', nicht ungepredigt ist er. Was nun, am Ende des Werktags, am Ende der mühevollen Zeit geschieht, ist 'längst' vorbereitet. Die 'vorbereitende' Arbeit geschah von Ost nach West[2].

> '. . . so kam
> Das Wort aus Osten zu uns . . .' (Am Quell der Donau[3])

Und in der 9. Strophe heißt es, daß zu einem Gastmahl gerufen wird, 'das bereitet' ist. Auch hier handelt es sich wieder offenkundig um biblische Begriffe und Vorstellungen. Das Gleichnis von dem bereiteten Gastmahl ist bekannt (vgl. Matth 22, 1 ff.). Andrerseits wird man sehen müssen, daß Hölderlin sich nicht scheut, in die biblischen Vorstellungen auch andere hereinspielen zu lassen. Plato ist schon einmal hier genannt worden. Auch ist ja der Raum dieses Fests, die Kirche dieser Feier, die *Natur* selbst, denn sie nicht zuletzt ist in diese Versöhnung einbezogen. Das ist ja auch mit den eschatologischen Erwartungen nach der Art des Joachim von Floris durchaus vereinbar. Nun endlich erfüllt sich und wird reiner Gesang, was zuvor gesprochen, gedacht und gepredigt war, was sich vorbereitet hat im Schicksalsgang einer tausendjährigen Geschichte, die mehr von Gewalt und 'einseitiger' Herrschaft[4] und einseitigem Dulden widerhallt, als es nötig erscheint. Aber nun ist 'es stille worden' und 'Herrschaft nirgends zu sehn'. Und doch ist auch diese laute Geschichte 'übertönt von Friedenslauten'. Es ist schon bemerkt worden, daß man in Franziskus den „novus dux" des letzten Zeitalters gesehen hat.

Schon die dritte Strophe schaut vom erfüllten Heute, das sehend vorausgenommen worden ist, zurück auf das Vergangene. Und nun ist, genau gesprochen, nicht von Christus die Rede, sondern von dem Jüngling Jesus. In dem vorübergegangenen Schicksalswetter spielt die Passion dieses Menschen eine hervorragende Rolle. Sie läßt das Wesentliche erkennen. Daß dieser Jesus in der zweiten Trias gemeint ist, sein Werk und sein Schicksal, und daß daran erkannt wird, wie nun sich Gott der Welt gibt und offenbart, das kann nicht bestritten werden.

Da hier eine eingehende Darstellung der Hölderlinschen Christologie nicht gegeben werden soll, so können wir auf eine genaue Aus-

---

[1] H II 546. [2] Vgl. 3. Strophe. [3] H IV 158; StA 2, 126.
[4] An den Bruder, 1. Januar 1799.

legung dieser Strophen verzichten. Wir beschränken uns darauf, daß wir wieder einige kritische Stellen hervorheben.

Wie ist die erste Zeile dieser 4. Strophe zu erklären, wer soll da geladen werden? Wie könnte der Jüngling Jesus geladen werden, wenn beim Fürsten des Fests zuvor an Christus gedacht worden ist? Scheitert die Christushypothese nicht hier und an der 9. Strophe?

Zunächst wird noch einmal daran zu erinnern sein, daß Christus-Messias nicht bloß ein Synonym für Jesus ist. Derselbe, sofern er es ist, ist als der Fürst des Fests nicht einfach wieder, was er im Stande der Selbstverleugnung gewesen war. In der 6. Strophe heißt es, daß man ihn auch *nun* erst erkenne, nun da man auch den Vater kenne. Das ist eine denkwürdige Nuancierung des traditionellen Gedankens, wonach man den Vater durch den Sohn kennt; vielleicht muß auch der Sohn nun am Vater erkannt sein[1]. Jedenfalls ist die Erkenntnis Jesu als des Sohnes Gottes noch nicht zu Ende gekommen.

Hinzu kommt, daß man diese erste Zeile nicht so verstehen muß, daß der Künder den Jüngling laden wollte, sondern er möchte an dem bereiteten Tisch manchen sehen, manchen hinzuladen, aber er hat Bedenken, ob dies möglich sei. Hölderlin möchte an dem Tisch Gottes die dabei sehen, von denen die Lehre der Schriftgelehrten meint, daß sie dort nichts zu suchen haben und nie dorthin auch kommen werden. Vielleicht hat das bedenkliche 'Aber' sogar einen doppelten Sinn: Hölderlin ist sich des Bedenklichen seines Unternehmens bewußt, daß er Herakles[2] etwa an die Gottestafel setzen möchte, er weiß 'aber' auch, daß der, den man doch als den Sohn Gottes schlechthin ehrt, den Menschen 'freundlichernst' zugetan war. Es wäre dann zugleich mit dem Hinweis auf Joh 4 die Begründung angedeutet, die dieses Fest möglich erscheinen läßt: Christus *selbst,* er selbst auch als der Erhöhte, kann nicht in dem Hölderlin verhaßten Sinn ausschließlich sein, wo er doch in dem Stande der Selbstverleugnung den Menschen gerade zugetan war – 'freundlichernst'. Er am wenigsten ist das Bild einer göttlichen absoluten Monarchie und Despotie[3]. Und dennoch kann er, Christus, nicht so ohne weiteres in ein Pantheon eingefügt werden, das weiß Hölderlin auch. Denn er will die Menschen –

[1] Vgl. auch Matth 11, 27.

[2] *Herakles,* sofern auch Jesus 'arbeitete' und Arbeit forderte, nicht nur Ideologie und Predigt (der „absoluten" Idee). Man möge sich hinsichtlich dieser Differenz bei Marx-Engels erkundigen (z. B. Die Heilige Familie). *Dionysos* aber, weil Hölderlin das unstoische, dionysische Element des Christentums wohl erkannt hat. Die hölzerne Unerschütterlichkeit des Stoikers, derentwillen man die starke Freude wie den Schmerz zu vermeiden sucht, ist seine Sache nicht: er sei, schreibt er an Neufler (Anfang Dezember 1790), 'zum Stoiker ewig verdorben'.

[3] Brief an den Bruder vom 4. Juni 1799.

und so auch ihre Götter – 'ohne Leichtsinn und Synkretismus einander nähern', wie er Schelling schreibt (Juli 1799). Auch die Liebe Christi ist zu ernst, als daß sie eben allem bloß ein Gutes abgewönne. Und doch ist er wieder allem zugetan. Das Einmalige und Ausschließende seines Wesens ist noch nicht so gedacht, daß die Liebe, durch die er den Menschen freund war, ehe sie ihm freund waren, daß der Geist, in dem er diente und litt, recht mitgedacht worden wäre.

Daß dieser Sohn Gottes nicht nur einer unter den andern Göttersöhnen und Genien war, das offenbart auch sein einzigartiges Schicksal, dies überhaupt, daß er ein Schicksal fand. Dieser furchtbar Gekreuzigte ist das Ende des einfältigen Mythos, der ohne Rücksicht auf die spezifische Differenz von Göttlichem und Menschlichem, von Gut und Böse, die Einheit und Homousie von beidem nur dichtet und flach darüber denkt und nichts wissen will von der Mühe der Zeit und von den Kosten des Friedens. Hölderlin sieht hier klar genug. Er hat auch einmal Spinoza einen 'großen edlen Mann' genannt[1] und er will nicht 'auf die Seite des ungläubigen Pöbels treten und den Gott leugnen, der in den Menschen ist'[2], aber ebenso weiß er es, daß der 'Unmut' nicht in 'Übermut' umschlagen darf, und daß der Mensch zwischen Himmel und Erde 'mit Demut und Glauben geteilt' wandeln muß[3]. Er weiß, daß man 'niemals die Menschen zu Göttern oder die Götter zu Menschen *machen,* niemals unlautere *Idololatrie* begehen' darf[4].

So ist der Friede nicht einfach gegeben und ganz aus der Nähe. Und wenn man Götter hatte, die allem selbstverständlich zugehören, dann waren sie, obschon in sakralen Bezirken angebetet, im Grunde doch nicht heilig. Das wahrhaft Heilige war weltlich und gerade darum den Tempelgöttern unendlich überlegen, daß nur ein zögerndes, bedenkliches 'aber' erlaubt, dieser andern Mächte in seiner Nähe günstig zu gedenken.

Das 'aber' hat leider gute Gründe. Und den Grund auch, daß Christus noch nicht verstanden ist[5].

---

[1] An die Mutter, Brief vom Februar 1791.

[2] An den Bruder, Brief vom 24. Dezember 1798.

[3] An die Seinen, Neujahr 1801.

[4] An einen Ungenannten, H III 468.

[5] Daß die Theologie den Apostel Paulus verstanden habe, gibt Hölderlin nicht zu. Er schreibt an einen Freund (9. November 1795): Aus der unsichtbaren streitenden Kirche müsse das große Kind der Zeit, der Tag aller Tage hervorgehen, 'den der Mann meiner Seele (ein Apostel, den seine jetzigen Nachbeter so wenig verstehen, als sich selber) die *Zukunft des Herrn* nennt'. Diese Briefstelle ist hier natürlich auch in anderer Hinsicht sehr bedeutsam. Man sieht, wo das Hoffen Hölderlins auf ein Kommendes seine Wurzel hat.

Im Anfang und dann in seiner Passion, die vor dem 'Tag der Tage' nicht zu Ende ist, war dieser Sohn Gottes und Mensch noch nicht, wie *nun* am Abend der Zeit, als der Fürst des Fests. Er war einst auch nur von wenigen, von Freunden erkannt, und auch nicht ganz erkannt als der, der er eigentlich war. Hölderlin kann es sich nicht denken, daß die Zeit und die Natur stehen bleibt. Er spricht vom 'Vollendungsgang der Natur', bei dem der Mensch, nie zufrieden mit dem, was er 'vorfindet' ('weil ihnen das Gegenwärtige nicht genügt', 'weil der Mensch es besser haben will'), mithilft[1]. So ist für ihn auch damals nicht alles schon gesagt worden, und es ist erst recht nicht alles gesagt im gedankenlosen Nachbeten des Alten, weil die Sprache der Tradition auch 'tausendfältig mißbraucht' ist[2]. Wir haben nicht die Gewähr, daß die sklavische Aneignung und Wiederholung des ursprünglich Gesprochenen dieses auch wiederbringt.

Wenn man dies nun bedenkt, so hindert die verschiedene Art, in der Hölderlin jeweils auf Jesus und Christus zu sprechen kommt, nicht daran, im Fürsten des Fests doch Christus zu sehen, der als Leidender dem Auge anders erscheinen muß, wie dann im festlichen Gewand[3]. Aber in der Hinsicht ist ein Zweifel kaum möglich – so viel im einzelnen noch geklärt werden müßte –, daß das Bild dieses künftigen Fürsten an diesem Jesus konkretisiert wird, nicht etwa an einem Napoleon, und eben dies ist das theologisch Wesentliche.

Es ist noch die letzte Stelle zu besprechen, die dieser Auslegung größere Schwierigkeiten macht:

> 'Denn darum rief ich
> Zum Gastmahl, das bereitet ist,
> Dich, Unvergeßlicher, dich, zum Abend der Zeit,
> O Jüngling, dich zum Fürsten des Festes'.
>
> (Strophe 9)

Zunächst muß diese Stelle ja als der unzweideutige Beweis dafür erscheinen, daß überhaupt nur Jesus mit dem Fürsten des Festes gemeint sein könne. Denn der Jüngling der 4. Strophe ist Jesus. Und

---

[1] An den Bruder, 4. Juni 1799.

[2] An die Mutter, Januar 1799.

[3] Wir verzeichnen hier einige Wendungen, an denen die eigentümliche, aber nicht unchristliche, wenn eine confessio hier am Platze ist, Dialektik sichtbar wird, in der dieser Hölderlinsche Christus erscheint. 'Abgelegt ist nun die Hülle, bald wird auch noch anderes klar sein'; 'seelig warst du damals aber seeliger jetzt . . .' H IV 344. 'Und schnell verhüllt war jenes Freudige, das du reichtest' H IV 342; StA 2, 699. 'Geringer und größer erscheint er' H IV 165; StA 2, 132. 'O Göttlicher! sei gegenwärtig, und schöner, wie sonst . . .' StA 2, 131. Hier kann auch die 7. Strophe genannt werden: 'Wenn nun vollendet sein Bild und fertig ist der Meister und selbst verklärt davon aus seiner Werkstatt tritt . . .'

wenn im gleichen Gedicht wieder dieser Jüngling angerufen wird – beide Male gleich: o Jüngling! –, wie könnte ein andrer gemeint sein als Jesus, der nun hier als der Fürst des Fests und Friedens ausgerufen wird? Jesaia schon hat den Messias einen Friedefürsten genannt. Und Hölderlin rühmt Jesus, indem er statt „Christus" 'Fürst des Festes' sagt.

Diese Stelle sei aber ganz anders gemeint, sagt man; es heiße gewissermaßen nicht: darum rief ich dich, o Jüngling . . . te principem, sondern: ad principem. Der Jüngling sei zum Fürsten des Festes hingerufen, hinbefohlen, nicht aber als der Fürst des Festes ausgerufen.

Die Grammatik mag zwar erlauben, daß diese Worte so und so verstanden werden können, der Sinn der Worte erlaubt es aber nicht, das 'zum' als ein „ad" zu verstehen. Man kann sich doch nicht vorstellen, daß Hölderlin habe sagen wollen, Christus sei dann auch noch an die Tafel, zum Fest gerufen, befohlen worden, selbst wenn der Fürst dann als der Vater selbst gedacht wird. Oder möchte jemand dies Absurde denken, daß Christus von Hölderlin zum Bonaparte an den Tisch gerufen sein könne? Wer es so oder ähnlich will, wie erklärt er dann das starke dreimalige 'dich'? Denn so spricht man kaum von einem bloß Herbeigerufenen.

Da derlei Vorstellungen nicht ernstlich in Frage kommen, bleibt es bei dem, daß Hölderlin, als ein Herold und Prediger, den Jesus der Evangelien, von dem er noch sagen wird: 'mein Meister und Herr', daß er ihn – ihn! ausruft als den Friedensfürsten und Fürsten des großen Versöhnungsfestes. Und in dem Namen des Geistes lädt er, der Seher und Künder des Kommenden, 'manchen', andere hinzu, die man sonst unter die Heiligen nicht zählt.

Die drei Schlußstrophen des Gedichts, mit denen die Ausleger bisher nicht sehr viel anzufangen gewußt haben, sind gänzlich neu und auch merkwürdig. Wir wollen sie nicht ganz übergehen und wenigstens einige Fragen stellen.

Wenn mit dem Fürsten des Fests Christus gedacht ist, der im spezifischen Sinn der Geschichte zugehört, so ist es merkwürdig, wie hier nun wieder der Bereich der Geschichte zurückbleibt und alles natürlich in der Natur wieder endigt.

Es wäre zu fragen, wie dies friedliche, heimatliche Bild gemeint ist; ob es den naiven Ausgang vorstellt, 'das friedliche hen-kai-pan der Welt', von dem der Mensch sich losreißen mußte, oder nun jenen Frieden, der durch den Menschen 'selbst' mit hergestellt werden muß[1].

---

[1] H II 545.

Was ist es um die Differenz von 'daheim' und 'zu Haus'? Ist diese Differenz erheblich, wenn sie im Bild nicht erscheint?

Was bedeutet die Anspielung auf Simeon und Hanna[1]? (Und hier zuletzt noch dieses fast fugenlose Ineinanderschieben biblischer und griechischer Bilder.) Steht man noch in der Zeit der Verheißungen hier ('Versprechen'), aber doch auch schon im Augenblick naher Erfüllung? So ist es ja auch mit der verheißenen Nähe des Himmelreichs; nahe ist es herbeigekommen, es ist schon da und doch nicht ganz da – oder so viel ist gegeben, daß ein „Mangel" nicht mehr empfunden werden muß. Man wartet noch, aber nicht nervös, unruhig, sondern ganz gelassen.

Kann man sagen, daß Hölderlins Hoffnung ganz an der Erde, an der Natur haftet und sie niemals hinter sich läßt? Der Friede der Menschen mit der Natur ist wiederhergestellt, sie hat die Menschen, ihre Kinder, wieder. Hat sie selbst dann so ihre himmlische Wohlgestalt? Das friedliche hen-kai-pan taucht nun wieder auf. 'Jezt' gilt es erst, daß 'Alles gefällt', und selbst hier noch ist nicht ununterschieden alles eins, ein und dasselbe. Etliches, Einfältiges gefällt am meisten.

Schaut die letzte Strophe noch einmal zurück und nur zurück auf die überstandenen Wetter und Leiden? Ist hier nun, was zuvor deutlicher in seinem zeitlichen und geschichtlichen Charakter verstanden worden war, noch einmal anders, mythisch-natürlich dargestellt? Was ist nun mit dem Feind und mit den titanischen Kräften der Ungestalt? Ist die feste Schicht nicht sehr dünn, die das rauchende Tal trägt samt Haus, vor dem im stillen Frieden die Mutter mit dem Kinde sitzt?

III. Noch einmal das bedenkliche 'Aber'

Das Fest, die Friedensfeier, die dieser Hölderlinsche Gesang meint, sei, wie wir nun erst recht behaupten, jener 'Tag aller Tage', 'das große Kind der Zeit', 'die goldne Frucht' langer schwerer Wehen, das also, was der Apostel Paulus, von dem er ja sagte, er sei 'der Mann seiner Seele', „die Zukunft des Herrn" nennt. Und so wenig, als diese Zukunft etwas bloß-Zukünftiges ist, so wenig ist auch der Fürst dieses Fests und des Sabbath ein bloß-Kommender. Und kein andrer kann mit ihm gemeint sein als der Christus des Apostels Paulus oder des Johannes, und damit irgendwie wohl auch der Christus der Bibel.

---

[1] S. 42.

Die folgenden Reflexionen gehen von dieser These aus. Sie sind als ein Versuch zu verstehen, noch etwas deutlicher zu sehen, als welcher Jesus hier zum Fürsten des Festes ausgerufen wird.

Wir sahen schon, daß Hölderlin nur ein starkes 'aber' aufhebend Christus nennen kann zusammen mit andern Göttern – Mächten und Heroen und Genien. Man weiß, daß dem christlichen Theologen selbst dieser Satz anstößig sein kann; als dürfe man Jahwe, Baale und Belial zusammen haben und auf „beiden Seiten hinken"[1]! Weiß Hölderlin einen Weg heraus aus dem Dilemma der christlichen Situation, daß man einerseits sich der Weite, dem Universalen – Ökumenischen – Katholischen verpflichtet sieht und andrerseits die Exklusivität, d. h. die spezifische Entschiedenheit dieser Religion doch nicht preisgeben kann? Daran, wie man Christus, bei wem man ihn sieht und sehen kann, entscheidet sich diese Frage mit. Und auf jeden Fall gilt die Warnung, 'daß aber uns das Vaterland nicht zusammengehe zu kleinem Raum'[2]. Schließlich hatte man Jesus einst am Tische der Zöllner und Huren gesehen.

Hölderlin ist darüber traurig, daß er nicht zusammen haben soll, was er vereint sehen möchte. Er liebt Christus. Die Worte, in denen er diese Liebe und Verehrung ausspricht, sind unerhört, ergreifend. Er kommt von Griechenland, von Elis und Olympia, vom Parnaß, er nennt sich des Herakles Bruder, er schwärmt von den Freuden des Weingotts, und sagt dann doch:

'Mein Meister und Herr!
O du, mein Lehrer!
Was bist du ferne
Geblieben? und da
Ich fragte unter den Alten
Die Helden und
Die Götter, warum bliebest
Du aus? Und jetzt ist voll
Von Trauern meine Seele,
Als eifertet, ihr Himmlischen, selbst,
Daß, dien' ich einem, mir
Das andere fehlet.
Ich weiß es aber, eigene Schuld
Ists! Denn zu sehr,
O Christus! häng ich an dir,
Wiewohl Herakles Bruder . . .'

(Der Einzige)

---

[1] 1. Kön 18.
[2] H IV 389; StA 2, 338.

Das ist seine Trauer; und die Aufhebung dieser Trauer, die Aufhebung des 'aber', ist die Versöhnung der Himmlischen, ist ihr Zusammen beim Fest. Noch aber fällt es schwer, Christus mit andern in einem Atem zu nennen und zu 'vergleichen'. 'Schön und lieblich' wäre ein 'vergleichen'[1], wäre es anzunähern, 'Bündniß' (Strophe 8) zu stiften. 'Aber . . .'

'Es hindert aber eine Schaam
Mich, dir zu vergleichen
Die weltlichen Männer.'

(Der Einzige)

Dionysos und Herakles und Christus, diese drei als ein 'Kleeblatt'[2] zu sehen, das nimmt auch die andre Seite nicht einfach hin. Man erinnere sich an Nietzsche: „Hat man mich verstanden? Dionysos gegen den Gekreuzigten . . .!" Und Hölderlin liebt die Erde, die Natur und ihre Freuden auch! Er litt ja unter der Entzweiung mit dem Natürlichen, unter einer Religiosität, die gegen das 'Wetter' hart und stumpf machte[3], und die daran hinderte, die Erde zu sehen, und mühsam atmen ließ die Lüfte des Himmels[4]. Hölderlin hat es sich gelobt, der ernsten Erde treu zu bleiben[5]. So weiß er um den Abgrund und versucht, doch die Brücke zu schlagen, daß er nicht trauernd sehen muß, wie ihm, dient er dem einen, das andre fehlet.

Er versucht es mit der Schöpfungs- oder Emanationsidee, nicht als der Erste. Sie alle, die Götter, sind doch geschaffen oder ausgeflossen aus Gott und haben darum in Gott ihre Einheit. Ihr Gott und ihre Herkunft ist auch Christi Herkunft und Gottheit, warum sollte er nicht leicht auch als einer von ihnen gewürdigt werden können? Das ist ja auch nicht einmal ganz unbiblisch, denn Lukas läßt seinen Paulus auf dem Areopag das Zitat sagen, daß die Menschen alle eines Geschlechts, Seines Geschlechts seien.

Aber Hölderlin bringt diesen Gedanken nicht hinaus, er gerät ins Stocken und Probieren. Genau an der rechten Stelle hört der Text auf:

'Und freilich weiß
Ich, der dich zeugte, dein Vater,
Derselbe der – – –
– – – – –'[6]

Die christliche Theologie weiß es ja auch seit jeher, daß diese Lücke, der Riß in der „Schöpfung", nicht so leicht, und vor allem nicht mit

[1] H IV 380; StA 2, 164. [2] H IV 379; StA 2, 163. [3] H II 284.
[4] H IV 163; StA 2, 130. [5] An den Bruder, Juni 1799.
[6] Ich war immer versucht, gerade diese Strichlein im Text für inspiriert zu halten. H IV 188; StA 2, 155.

einem einfachen Rückgriff auf den ersten Glaubensartikel, geschlossen werden kann. Ein Sohn darf sich ja auch nicht mit allem, was er sich leistet, rechtfertigen, indem er auf seine Herkunft und vornehme Abstammung zeigt. Aus ähnlichen Gründen sind mit einem glatten Pantheismus (und Monotheismus), wo Einer alles, oder Alles eins ist, die Kümmernisse nicht zu stillen, die die Welt dem mitspielenden Menschen macht. So einfach ist es, wie Hölderlin wohl sah, nicht mit einem hen-kai-pan und mit dem Spinozismus. Wenn da nicht – ehe man sich unter Musik an den schönen Tisch endgültig setzen darf – zuvor Arbeit zu leisten ist, Arbeit des Herakles im Stall und an Ungeheuern! Zeitraubende Arbeit!

Es kann auch schon ein einfacher Gedanke die rasche Vergleichung bedenklich erscheinen lassen:

'Oft aber scheint
Ein Großer nicht zusammenzutaugen
Zu Großen.'[1]

Nun scheint aber Herakles in dieser einen Hinsicht gerade, daß er diese Arbeit und Mühe auf sich nahm, mit Christus zusammenzutaugen. In dieser Hinsicht ist er fürstlich – 'wie Fürsten ist Herakles' –, wie Christus auch ein Fürst damit war, daß er *diente* und niedrige Arbeit tat. So kann denn Christus in bestimmter Hinsicht auch nicht unvergleichlich sein.

Und so kommt Hölderlin auch auf den Gedanken, der hier weiterführt. Das Gedicht (Der Einzige) fährt nach der Auslassung fort:

'Denn nimmer herrscht er allein.'

Die Möglichkeit der Versöhnung und des Fests liegt in dem Verzicht auf Alleinherrschaft, Despotie, in dem Verzicht auf die bloße Unterwerfung des Fremden, des anderen. Das Hölderlinsche Fest ist nicht ein Siegesfest nach einer Unterwerfung, und Christus wird, wiewohl man sehen kann, daß die christliche Kirche wieder den Schritt zurückgemacht hat und wieder saulinisch wurde, hier nicht so geschaut. Da ist nichts von dem Geist, der die Ketzer mit den Kreuzen totschlägt, die sie nicht geküßt haben. Denn so wäre eine Einheit des Widerstrebenden auch denkbar, als die endliche Einheit von Sieger und Unterworfenen, von Herren und Knechten, schön hierarchisch auf- und abgestuft. So aber ist die Ordnung hier gerade nicht gedacht. Der Friede kommt zustande, indem dem Zimmermann *sein* Recht[2]

---

[1] H IV 381; StA 2, 164.
[2] H IV 389; StA 2, 337.

wird und den andern ihr Recht auch, indem sie gerechtfertigt Anerkennung finden und gewähren.

Und Jesus kann als Fürst dieses Festes gedacht werden, darum gerade, weil er nicht das System der Herrschaft verkörpert, in welchem auf Kosten des andern gelebt wird, sondern weil er diente, liebte, und so duldend, tolerant, selbst das Freche ertrug und über sich ergehen ließ. Er ist der Geist, in welchem man es erträgt, daß die Kosten des Friedens nicht dem andern aufgebürdet werden[1]. Dieser Christus ist gemeint, der bei uns ist „als einer, der dient" (Luk 22, 27), und diesem Christus beugt man die Knie. Vollendung sei, sagt die 3. Strophe, wenn 'Herrschaft nirgend ist zu sehn, bei Geistern und bei Menschen'. Der Vater, in diesem Bilde gesehen, selbst ist 'zum *Herrn* der Zeit zu groß' (7. Strophe).

Bei Hegel finden wir ähnliche Gedanken; z. B. „Diesem Unendlichen des Herrschens und Beherrschtwerdens kann nur das reine Gefühl des Lebens entgegengesetzt werden . . ." „Am interessantesten wird es sein zu sehen, wie sich Jesus, und was er unmittelbar dem Prinzip des Beherrschtwerdens und dem unendlichen Herrscher der Juden entgegenstellt . . ."[2]

Stellen der Evangelien zu zitieren, in denen das Unverständnis der Jünger an diesem Punkte gerade deutlich wird, kann ich mir sparen. Daß dieses Unverständnis in der Kirchengeschichte über weite Strekken herrschend geworden ist, läßt sich nicht bestreiten; wenn irgendwo, dann ist die Entwicklung an dieser Stelle schief gegangen. Man hat das Messiasbild nach eigenen Interessen wieder gut-alttestamentlich aufgefaßt, hat den Christus, „den Fürsten der Könige", begriffen als einen Überkaiser und Politik mit ihm gemacht. Man hat die Richtung, in welche eine Kirche durch den dienenden Jesus gewiesen gewesen wäre, ziemlich leicht und gern verlassen und ist eifernd, mit dem Monogramm Christi auf den Fahnen, in die heiligen Kriege gezogen. Und undeutlich blieb, daß Christus darum ein „Fürst der Könige" zu nennen ist, weil und insofern dienen mehr ist als herrschen und herrschen wollen.

Hölderlin hatte, so scheint es, von diesem Zusammenhang deutliche Vorstellungen. Er faßt den Despotismus mit Menschenfeindlichkeit und Egoismus zusammen[3] – sein Christus ist menschenfreundlich! Die Wurzel des Übels sieht er darin nicht, daß die Menschen so sind, wie sie sind, sondern daß sie das, was sie sind, für das Einzige halten

---

[1] '. . . und sich viel gefallen lassen'. An die Mutter, 28. Januar 1802.
[2] Bei Nohl 302 f.
[3] An den Bruder, 4. Juni 1799.

und nichts andres wollen gelten lassen. Verschlimmert wird nun dieses Übel gerade durch Lehren, die eine Liebe, in welcher Anerkennung ist, nicht zulassen und es für verdienstlich ausgeben, das, was man selbst ist, für das Einzige und Absolute zu halten. Das hat auch der Teufel gesehen! – So wendet sich Hölderlin gegen 'Herrschaft' in jeder Form[1], auch in der, da der 'selbsttätige' Mensch[2] sich auf den Thron zu setzen versucht, um den universalen Herrscher zu spielen. 'Es ist auch gut und sogar die erste Bedingung alles Lebens und aller Organisation, daß keine Kraft monarchisch ist im Himmel und auf Erden. Die absolute Monarchie hebt sich überall selbst auf . . . Alles greift ineinander und leidet, so wie es tätig ist, so auch der reinste Gedanken des Menschen, und in aller Schärfe genommen ist eine apriorische, von aller Erfahrung durchaus unabhängige Philosophie, wie Du selbst weißt, so gut ein Unding, als eine positive Offenbarung, wo der Offenbarende nur alles dabei tut, und der, dem die Offenbarung gegeben wird, nicht einmal sich regen darf, um sie zu nehmen, denn sonst hätt' er schon von dem Seinen etwas dazugebracht.' So schreibt er an den Bruder (24. Dezember 1798). – Und Hölderlin sieht, wie ich ihn zu lesen gelernt habe, einen Christus, 'dämmernden Auges', der das Seine in der schuldigen Weise entschieden wahrt, der exklusiv ist und doch universal, universal aber nicht so, wie man, verfolgt und verachtet, gerne von einer Umkehrung der Machtverhältnisse träumt, daß Herr und Sklave nur die Rollen vertauschen, daß die unterdrückte Stadt zur Weltstadt wird, daß die Welt, statt nach römischem oder babylonischem nach einem jüdischen oder jüdisch-christlichen Gesetz regiert wird, daß alte Götterbilder stürzen und nun die Welt im Namen andrer Embleme unterworfen wird.

Im Stile dieser alten Gewohnheiten[3] ist dieser Fürst des Festes sicherlich nicht gedacht. So ist auch jener Christus nicht gedacht, von dem es heißt, er *sei* unser Friede; das ist er nicht, wenn man ihn interessiert-relativierend als einen friedeliebenden und menschenfreundlichen Lehrer ansieht und das eigentlich Friedenstiftende, Friedenvermittelnde, dies Besondere nicht erkennt, das die Versöhnung des Feindlichen erst möglich macht. In diesen Zusammenhang möchte ich jene Stelle rücken, die in der Kontroverse schon eine gewisse Rolle gespielt hat. In einem Prosafragment zur 'Friedensfeier' heißt es (vgl. auch Beissner S. 35 ff.):

[1] Mit Ausnahme der 'heiligen Herrschaft der Liebe und Güte', die in diesem Sinn nicht mehr Herrschaft ist. An den Bruder, Weihnachten 1800. Dieser Brief enthält auch eine wichtige Stelle über den 'neuen Frieden'.

[2] An den Bruder, 1. Januar 1799.

[3] Lehren sind zuweilen sündhafter als die Menschen.

'Denn sieh! es ist Abend der Zeit. . . Es kehrt bald ein Gott um den andern ein. Daß aber ihr geliebtestes auch, an dem sie alle hängen, nicht fehle, Und Eines all in dir, sie all, seien, und alle Sterblichen . . . Darum sei gegenwärtig, Jüngling. Keiner, wie du, gilt statt der übrigen alle . . .' (Anstatt 'alle' im letzten Satz sagt eine Variante: 'Menschen'!)

Und Hölderlin fährt fort, indem er Act 2 und Joh 4 in Erinnerung ruft, daß nämlich von Christus die eine universale Sprache gegeben sei, die auf allen Höhen verstanden werden kann: die Sprache des Geistes und der Wahrheit. Beissner gibt nun zu, daß Hölderlin hier noch Christus diese vermittelnde Kraft und Bedeutung zugetraut habe, daß Christus hier noch als der Repräsentant der Menschheit gesehen sei, daß aber Hölderlin mit dieser Christusauffassung gescheitert sei und das Gedicht mit Hilfe eines andern Genius zu Ende gebracht habe. Das anzunehmen ist man freilich gezwungen, wenn es erlaubt wäre, Christus nur dann zu 'rufen', wenn man sich zugleich entschließt, ihn in dem Sinne für die alten Götter gelten zu lassen, daß er sie überflüssig mache, verdränge und allein an ihre Stelle trete (S. 36). So versteht Hölderlin Christus sicherlich nicht. Er kämpft ja gerade darum, daß er sich des Guten und Schönen, wo immer er es findet, uneingeschränkt freuen kann. Ja selbst den Dingen, die 'zerstörend' auf ihn wirken, will er, muß er, da er selbst so 'zerstörbar' sei, 'einen Vorteil' abgewinnen[1]. Aber man dürfte doch nicht mit einer beliebig gewonnenen fertigen Christusauffassung diese Hymne interpretieren und dann, wenn man ein fixes Christusbild nicht bestätigt sieht, schließen, daß der Dichter Christus nicht gemeint haben könne. Ist es auch möglich, die verschiedenen Fassungen des Gedichtes so zu trennen, daß man sagen kann, auf dieser Stufe sei Christus noch gemeint, er sei nicht allein der von ihm, dem Dichter Geliebte, sondern auch 'des Hauses Kleinod' und auch der Geliebteste der Götter – welche Vorstellung doch auch Phil 2 keineswegs ausschließt? Nachdem aber Christus im Stadium des Entwurfs dieses Amt gehabt habe, Götter und Menschen wieder zueinander zu geleiten als ein Mittler, seien ihm doch Bedenken gekommen, und er habe die „Funktion Christi reduziert".

Es wird nun kein andrer Weg in dieser Sache bleiben, als daß man die schematischen Bilder und vorgefaßten Auffassungen bei der Auslegungsarbeit auch mit der Kritik unterzieht, so wie auch die Vorstellungen des Dichters an alten Einsichten geprüft werden mögen.

Diese Arbeit hier wird aber geleistet im Zuge einer langen Geschichte. Wir sprachen schon von dem Prozeß einer neuen Aneignung dessen,

[1] An Neuffer, 12 November 1798.

was die religiöse Tradition des Abendlandes buchstabentreu vermitteln will. Hölderlin wird nun nicht sehr fehlgegriffen haben, wenn er den Frieden als die „Doxa" des letzterschienenen Gottes sieht, wenn er Christus versteht aus dem, was Frieden eigentlich ermöglicht.

Wir stoßen überall an Zäune, die das Leben zerschneiden[1]. Man lebt hinter Zäunen, getrennt in sakralen ideologischen Bezirken, in den Fesseln alter Gewohnheiten, die eine dämonische Macht über die Geister ausüben. Man betet getrennt auf Höhen, je auf seiner Höhe an, und verwirft den andern Gottesdienst, in Jerusalem und auf dem Garizim (Joh 4). – Nun meint man, es genüge, wenn man einfach alles ehrt, duldet, toleriert. Aber es gibt auch Aberglauben und Unfug, Widerwärtiges und Unrecht. Und Zaun ist auch das gute Gesetz, die gute Sitte. Die falschen Zäune müßte man wegräumen können. Aber jeder hält den seinen für den einzig wahren, beruft sich auf die öffentlich anerkannten Namen dafür und möchte alles Lebendige wie Schafe hinter seinen Zaun getrieben wissen. Diese Mentalität kann, wie wir nun wissen, die Misere nicht beendigen. So sehr auch manche Stelle der Bibel dafür haftbar gemacht werden kann, daß das Christentum zuweilen fast mit dieser Mentalität identifiziert worden ist, so ist doch auch deutlich genug, daß Christus 'selbst' dieses Geistes nicht ist, der *Jesus* jedenfalls nicht, den die Historie auch 'dämmernden Auges' zu sehen begonnen hat. Dieser Jesus hat sich, im Wissen um die Herkunft und Bedeutung des Gesetzes, nicht knechtisch daran gehalten – er ging auch einmal 'zwischen hindurch', bereit, dann dafür zu leiden.

„Christus ist unser Friede", sagt der Epheserbrief. Dieser Satz wird damit begründet, daß Christus „den Zaun", den Zaun aller Zäune abgebrochen, das Gesetz also aller Gesetze aufgehoben habe und aus zweien eins gemacht. Darum ist es nun nicht mehr nötig, daß man hier und dort, getrennt auf sakralen Höhen, hinter seinen Zäunen, unter dem finsteren Zwang eines gewohnten Müssens, anbetet, in differenten Kulten und überhaupt in Tempeln. Nun kann der Leib der Tempel sein, und die andern können abgerissen werden. Wo es den sakralen Bezirk nicht mehr gibt, ist überall das weite Feld Gottes und nirgends mehr ein an sich Profanes. Dämmert so nicht auch die Idee einer göttlichen Natur nach dem scharfen Zwist mit ihr, als man Weltliches und Heiliges, weltliche und sakrale Räume äußerlich und scharf zu unterscheiden wußte? Der Zaun, der abgebrochen wurde, ist dieser Zaun, der sichtbar das Profane vom Sakralen trennt. Er ist

[1] 'Denn gut sind Satzungen, aber / wie Drachenzähne, schneiden sie / und tödten das Leben . . .' StA 2, 212.

auch die Anmaßung von Menschen, absolut zu wissen, was recht sei hier. Wir wissen Vorläufiges, und in einem vorläufigen Sinn haben die Zäune ihren Ort. So ist es an Christus das Denkwürdigste, daß er ohne Vorurteil und Ressentiment (wie auch Nietzsche zu rühmen weiß) den Menschen 'zugewandt' ist und kein „Ansehen der Person" kennt. So fällt der Zaun zwischen Jude und Heide, zwischen Christ und Heide, zwischen Christ und Christ, zwischen profan und sakral, zwischen weltlich und religiös. Nicht fallen selbstverständlich die natürlichen und künstlichen Differenzen, nicht alles Weltliche und Profane gefällt gleich, nicht alles Weltliche und Profane ist heilig. Aber kein Zaun ragt mit seinen Pfählen hoch in den Himmel, sonst wäre noch keiner darüber gesprungen.

Ohne Eitelkeit 'dienen'[1] kann man überall, und überall nicht. Andere Unterscheidungen haben fragwürdigeren Wert, soll Christus etwas gelten. Und nun muß die Religion, die sich als Dienst begreift, nicht empfindlich sein hinsichtlich gebührender Rechte und Ehrungen, falls sie ihr, als der wahren, zustünden.

Schlußbetrachtung

Man wird sich, wie ich meine, dem kaum entziehen können, daß Hölderlin mit dem Fürsten des Fests nicht einen blassen Mythos und neuen Genius im Sinne hatte, sondern Christus, Jesus Christus. Er hat auf seine Weise an ihn gedacht und ihn geehrt. Man erlaube es mir aber auch, noch einmal zu betonen, daß damit die Auslegung keineswegs an ihr Ende und zum Abschluß gekommen ist. Denn nun ist die Aufgabe genauer zu bestimmen, als welchen das Gedicht Hölderlins Christus besingt und ehrt.

Wir sind hier in dieser Richtung wenigstens so weit gegangen, als nötig war, um die These zu begründen, daß Christus gemeint sein *könne;* dabei mag sich ergeben haben, daß die Behauptung, wenn Christus gemeint sei, dann ein „unchristlicher Christus", einer Begründung bedarf. Wir möchten freilich zugeben, daß der Hölderlinsche Christus ein unchristlicher Christus ist, wenn Christus als ein Herr verstanden werden müßte, der die devote Unterwerfung unter die beliebig bestehende Religiosität, der Unterwürfigkeit forderte, wenn das Christentum selbst als die Religiosität akzeptiert werden

[1] 'Es stehen unter einem Schicksal die Dienenden auch.' Nicht zufällig ist es, daß diese beiden Worte, 'dienen' und 'Schicksal', so zusammenfallen in einem kurzen Satz. StA 2, 211.

müßte, wie sie von der Fellachisierung des andern Lebens und seiner Götter, der mündigen Welt, träumt.

Doch sind diese Dinge im Fluß; so ist es auch in dieser Sache nicht Zeit zu verfrühten Urteilen, sondern Zeit, sie selbst zu denken. Beide Seiten in diesem Streit werden sich zu prüfen haben, indem sie sich ins Gespräch wirklich einlassen. Freilich ist es die Theologie ja, die seit Jahrzehnten schon meint, mit der Zeit des Idealismus, und auch mit der Philosophie, der profan gewordenen Philosophie, fertig geworden zu sein, indem sie prinzipiell und praktisch behauptet, daß sie von der Welt nichts zu lernen habe und nichts lernen könne. Und überhaupt sei die Zeit des verbindlichen „Und" vorbei, in der man „Synthesen" versucht hatte. Wer aber Hölderlin ernsthaft liest, der muß wenigstens spüren, daß *dieser* Versuch einer idealistischen Theologie nicht mit einer Handbewegung abgetan werden kann. (Es ist schrecklich zu beobachten, wie eine überhebliche, eingebildete Theologie von der Kanzel des „Wortes Gottes" aus jede fremde Erfahrung nur ironisierend abtut als Versuch des sich selbst rechtfertigenden, überheblichen natürlichen Menschen.) Vielmehr muß man die Not sehen, die dieses Denken unterwegs gehalten hat. Wer glaubt, es verwerfen zu müssen, der tue es, indem er seine Not stille - 'schwaige'.

Seit längerer Zeit hat die protestantische Theologie – enger und kirchlicher geworden – an diesem Punkte ihr Bestes nicht mehr gegeben und vielleicht zu sehr nur daran gedacht, wie sie sich selbst, das Ihre und das Eigene, erhalte und gewinne. Sie hat sich ängstlich und gesetzlich so sehr auf die eigene Habe geworfen, daß auch nicht der Tüttel des Überlieferten preisgegeben werde – weil man auf der andern Seite im Leichtsinn viel zu viel verschleuderte oder verriet. Dadurch aber kam es so weit, daß ihr nun auch das 'Vaterland' zum 'kleinen Raum' zu werden droht. Diese Entwicklung ist insofern nur schwer verständlich, als sie sich mit Berufung auf die Reformation vollzog, im Wissen darum, daß das Christentum nicht eigentlich eine Religion sei, da es ja in der „Dialektik" von „Evangelium und Gesetz" sein Wesen und seinen Vorzug habe. Der Lärm um dieses Thema hält weiter an, aber man macht von dieser Dialektik einen merkwürdigen, ja fast selbstgerechten Gebrauch, indem man den Splitter zwar im fremden Auge wohl wahrnimmt, aber in der eigenen Lehre und Lehrpraxis den Balken gesetzlichen, selbstgerechten Denkens, in dem man glaubt, über das „Wort Gottes" verfügen zu können, nicht sieht. Wer aber anfängt, nicht bloß im andern das Heidnische, nicht bloß im fremden Ideale den Götzen, nicht bloß im fremden Gottesdienst den Götzendienst zu sehen, nicht allein in der andern Religiosität das

Gesetz und die Gesetzlichkeit, der gewinnt, indem er von sich selbst Distanz gewinnt, sich selbst. Und diese Distanz von der eigenen Art und Unart wird kaum daran hindern, in der Weise entschieden zu denken und zu leben, wie sie uns jener Jesus von Nazareth vorgemacht hat.

Das heißt nicht alles billigen, jede Unart des andern, den Aberglauben, den Unfug, das Überholte, das Lächerlichgewordene. Und schon gar nicht muß man im Geiste dieses Duldens den Übermut anerkennen, die Unverschämtheit einer fremden Religiosität, die sich zum Gesetz meint für jedermann machen zu dürfen. Wer weiß, was Toleranz ist und will, der grüßt den Geßlerhut einer impertinenten Religiosität auf der Straße nicht. Er grüßt den Nachbarn! Den Nachbarn auf alle Fälle, was er auch glaube, manchmal auch wegen, manchmal auch trotz seiner Überzeugungen. Der unverschämt sich aufführende Glaube verdient es aber – wie er sein und heißen möge – auf keinen Fall, daß man ihn billigt oder gar fördert und ehrt.

Mit den andern, mit dem Fremden selbst, soweit es selbst etwas ist, soweit es in der Sache überzeugt, wird man nie fertig sein dürfen. Da weder das Fremde noch das Eigene uns als ein Gesetz auferlegt sein soll – als Gesetz, d. h. in diesem Fall, wenn man, anstatt die Forderung reell zu begründen, sich bloß auf den Himmel, auf Gott oder sonstwen beruft –, da weder das Fremde noch das Eigene als solches Bedingung für die göttliche Anerkennung sein soll, sein kann, darum müßte dem Christen gerade das Schwerste leicht fallen, daß er nämlich nicht auf dem Eigenen und mit dem Eigenen sitzen bleibe, sondern das Fremde so gut lerne wie das Eigene. Überdies muß das Eigene so gut gelernt sein wie das Fremde; es sei, schreibt Hölderlin[1], 'der freie Gebrauch des Eigenen das Schwerste'.

---

[1] Hölderlin an Böhlendorf, 4. Dezember 1801.

JE 13 '56

Date Due

JAN 13 '61			
FEB 21 1964			
OCT 22 1965			
MAY 12 1967			
JUL 12 1968			
APR 25 1969			
MAY 15 1970			
SEP 12 '75			
MAR 25 1999			

Library Bureau Cat. No. 1137

GTU Library
3 2400 00295 0792

51990

v. 52
1955

Zeitschrift für Theologie und Kirche